

عبادة الأحجار عند الساميين وأصل الحجر الأسود

فراس السواح

عبادة الأحجار عند الساميين وأصل الحجر الأسود

تأليف
فراس السواح



عبادة الأحجار عند الساميين وأصل الحجر الأسود

فراس السواح

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٨١١ ١

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٢١.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

المحتويات

الكتب الإلكترونية، هِبة العصر

في عام ١٩٧٠ بدأَت الأفكارُ العامة لكتابي الأول «مغامرة العقل الأولى» تَتشكَّل في ذهني، وعندما بذلتُ المُحاوَلات الأولى لكتابتها، شعرتُ بحاجةٍ إلى مَراجِع أكثر من المَراجِع القليلة التي في حَوزتي، فرُحتُ أبحث في منافذ بيع الكتب، وفي المراكز الثقافية التابعة لوزارة الثقافة السورية، وفي مكتبة جامعة دمشق؛ عن مَراجِع باللغة الإنجليزية فلم أجِد ضالَّتي، فتأكدَت لي استحالة إتمام المشروع وتوقفتُ عن الكتابة.

وفي عام ١٩٧١ قمت برحلةٍ طويلة إلى أوروبا والولايات المتحدة دامت ستة أشهر، رُحتُ خلالها أشتري ما يلزمني من مَراجِع وأشحنها بالبريد البحري إلى سوريا، وعندما عدتُ شرعت في الكتابة وأنجزت الكتابَ في نحو سنة ونصف. بعد ذلك رُحتُ أستعين بأصدقائي المُقيمين في الخارج لإمدادي بما يلزمني من مَراجِع، وكانت مهمةً شاقة وطويلة تستنفد المالَ والجهد، وكان عمل الباحث في تلك الأيام وفي مثل تلك الظروف عملًا بطوليًّا، إن لم يكن مهمةً مستحيلة.

بعد ذلك ظهر الحاسوب الشخصي في أوائل الثمانينيات، ثم تأسَّسَت شبكةُ الإنترنت التي لعبَت دورًا مُهمًّا في وضع الثقافة في مُتناوَل الجميع، ووفَّرَت للباحثين ما يلزمهم من مَراجِع من خلال الكتب الإلكترونية المجانية أو المدفوعة الثمن، فأزاحَت همَّ تأمينِ المَراجِع عن الكاتب الذي يعيش في الدول النامية، ووصَّلَته بالثقافة العالَمية من خلال كبسةِ زرٍّ على حاسوبه الشخصي.

لقد صار حاسوبي اليومَ قطعةً من يدي لا أَقدر على الكتابة من دونه، مع إبقائي استخدام القلم في الكتابة، لا برنامج الوورد. ولرد الجميل للإنترنت، أردتُ لطبعةِ الأعمال الكاملة لمُؤلَّفاتي التي صدرت في ٢٠ مجلدًا، أن تُوضَع على الشبكة تحت تصرُّفِ عامةِ القُراء والباحثين، واخترتُ «مؤسسة هنداوي» لحملِ هذه المهمة؛ لأنها مؤسسةٌ رائدة في

النشر الإلكتروني، سواءٌ من جهةِ جودةِ الإخراج أو من حيث المواضيع المتنوِّعة التي تُثرِي الثقافة العربية.

جزيل الشكر لـ «مؤسسة هنداوي»، وقراءة ممتعة أرجوها للجميع!

مقدمة لطبعة الأعمال غير الكاملة

عندما وضعتُ أمامي على الطاولة في «دار التكوين» كومةَ مُؤلَّفاتي الاثنين والعشرين ومخطوطَ كتابٍ لم يُطبَع بعد، لنبحث في إجراءاتِ إصدارها في طبعةٍ جديدة عن الدار تحت عنوان «الأعمال الكاملة»، كنتُ وأنا أتأمَّلها كمَن ينظر إلى حصاد العمر. أربعون عامًا تَفصل بين كتابي الأول «مغامرة العقل الأولى» والكتابِ الجديد «الله والكون والإنسان»، ومشروع تَكامَل تدريجيًّا دون خطةٍ مُسبقة في ثلاثٍ وعشرين مُغامَرة هي مشروعي المعرفي الخاص الذي أحببتُ أن أُشرِك به قُرَّائي. وفي كل مُغامَرة كنت كمَن يَرتاد أرضًا بِكرًا غير مطروقة ويكتشف مَجاهِلها، وتقودني نهايةُ كل مُغامَرة إلى بدايةٍ أخرى على طريقةِ سندباد الليالي العربية. ها هو طرفُ كتاب «مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة» يبدو لي في أسفل الكومة. أسحبه وأتأمَّله، إنه في غِلاف طبعته الحادية عشرة الصادرة عام ١٩٨٨، التي عاد ناشِرها إلى غلاف الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٧٦، الذي صمَّمه الصديق الفنان «إحسان عنتابي»، ولكن ألوانه بهتَت حتى بدَت وكأنها بلون واحد لعدم عنايةِ الناشر بتجديدِ بلاكاتها المتآكلة من تعدُّد الطبعات التي صدرت منذ ذلك الوقت. وفي حالة التأمل هذه، يَخطر لي أن هذا الكتاب قد رسَم مسارَ حياتي ووضعني على سكةٍ ذاتِ اتجاهٍ واحد؛ فقد وُلِد نتيجةَ ولعٍ شخصي بتاريخ الشرق القديم وثقافته، وانكبابٍ على دراسةِ ما أنتجَته هذه الثقافة من مُعتقَدات وأساطير وآداب، في زمنٍ لم تكن فيه هذه الأمور موضعَ اهتمامٍ عام، ولكنني لم أكن أُخطِّط لأن أغدو مُتخصِّصًا في هذا المجال، ولم أنظر إلى نفسي إلا كهاوٍ عاكفٍ بجدٍّ على هوايته. إلا أن النجاح المدوِّي للكتاب — الذي نفَدَت طبعته الأولى الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في ستة أشهر، ثم تَتابَعت طبعاته في بيروت — أشعرني بالمسئولية؛ لأن القراء كانوا يَتوقَّعون مني عملًا آخَر ويتلهفون إليه.

إن النجاح الكبير الذي يَلْقاه الكتاب الأول للمُؤلِّف يضعه في ورطةٍ ويفرض عليه التزاماتٍ لا فَكاكَ منها، فهو إما أن ينتقل بعده إلى نجاحٍ أكبر، أو يسقط ويَئُول إلى النسيان عندما لا يتجاوز نفسَه في الكتاب الثاني. وقد كنتُ واعيًا لهذه الورطة، ومُدرِكًا لأبعادها، فلم أَتعجَّل في العودة إلى الكتابة، وإنما تابعتُ مَسيرتي المعرفية التي صارت وقفًا على التاريخ العام والميثولوجيا وتاريخ الأديان. وعامًا بعد عام، كان كتاب «لغز عشتار» يَتكامَل في ذهني وأعدُّ له كلَّ عُدَّة ممكنة خلال ثمانية أعوام، ثم كتبتُه في عامين ودفعته إلى المطبعة فصدر عام ١٩٨٦؛ أيْ بعد مرور عشر سنوات على صدور الكتاب الأول، وكان نجاحًا مُدوِّيًا آخَر فاق النجاحَ الأول، فقد نفَدَت طبعتُه الأولى، ٢٠٠٠ نسخة، بعد أقل من ستة أشهر، وصدرت الطبعة الثانية قبل نهاية العام، ثم تتالت الطبعات.

كان العمل الدَّءُوب خلال السنوات العشر الفاصلة بين الكتابَين، الذي كان «لغز عشتار» من نواتجه، قد نقلني من طور الهواية إلى طور التخصُّص، فتفرَّغتُ للكتابة بشكل كامل، ولم أفعل شيئًا آخَر خلال السنوات الثلاثين الأخيرة التي أنتجتُ خلالها بقية أفراد أسرة الأعمال الكاملة، إلى أن دعَتني جامعة بكين للدراسات الأجنبية في صيف عام ٢٠١٢ للعمل مُحاضرًا فيها، وعهدَت إليَّ بتدريس مادة تاريخ العرب لطلاب الليسانس، ومادة تاريخ أديان الشرق الأوسط لطلاب الدراسات العليا، وهناك أنجزتُ كتابي الأخير «الله والكون والإنسان». على أنني أفضِّلُ أن أدعو هذه الطبعة بالأعمال غير الكاملة، وذلك على طريقةِ الزميلة «غادة السمان» التي فعلت ذلك من قبلي؛ لأن هذه المجموعة مُرشَّحةٌ دومًا لاستقبالِ أعضاءٍ جُدد ما زالوا الآن في طي الغيب.

وعلى الرغم من أنني كنت أخاطب العقل العربي، فإني فعلتُ ذلك بأدواتِ البحث الغربي ومناهجه، ولم أكن حريصًا على إضافة الجديد إلى مساحة البحث في الثقافة العربية، قَدْر حرصي على الإضافة إلى مساحة البحث على المستوى العالمي، وهذا ما ساعدني على اختراق حلقة البحث الأكاديمي الغربي المُغلَقة، فدعاني الباحث الأميركي الكبير «توماس ل. تومبسون» المُتخصِّص في تاريخ فلسطين القديم والدراسات التوراتية إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره صدر عام ٢٠٠٣ عن دار T & T Clark في بريطانيا تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

ونشرتُ فيه فصلًا بعنوان:

Jerusalem During the Age of Judah Kingdom

كنتُ قد تعرَّفت على «تومبسون» في ندوةٍ دولية عن تاريخ القدس في العاصمة الأردنية عمان عامَ ٢٠٠١، شاركت فيها إلى جانبِ عددٍ من الباحثين الغربيين في التاريخ وعلم الآثار، وربطَت بيننا صداقةٌ متينة استمرت بعد ذلك من خلال المُراسَلات، إلى أن جمعَتنا مرةً ثانية ندوةٌ دولية أخرى انعقدَت في دمشق بمناسبة اختيار القدس عاصمةً للثقافة العربية، وكانت لنا حواراتٌ طويلة حول تاريخ أورشليم القدس وما يُدعى بتاريخ بني إسرائيل، واختلفنا في مسائلَ عديدةٍ أثارها «تومبسون» في ورقة عمله التي قدَّمها إلى الندوة. وكان الباحث البريطاني الكبير «كيث وايتلام» قد دعا كلَيْنا إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره بعنوان:

The Politics of Israel’s Past

فاتفقنا على أن نثير هذه الاختلافات في دراستَينا اللتين ستُنشَران في ذلك الكتاب، وهكذا كان. فقد صدر الكتاب الذي احتوى على دراسات الباحثين من أوروبا وأميركا عام ٢٠١٣ عن جامعة شيفلد ببريطانيا، وفيه دراسةٌ لي عن نشوءِ الديانة اليهودية بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity

خصَّصتُ آخِرَها لمناقشة أفكار «تومبسون»، ولـ «تومبسون» دراستان الأولى بعنوان:

What We Do and Do Not Know about Pre-Hellenistic Al-Quds

والثانية خصَّصها للرد عليَّ بعنوان:

The Literary Trope of Return: A Reply to Firas Sawah

أي: العودة من السَّبْي كمجاز أدبي – رد على فراس السواح.

الكتاب يشبه الكائن الحي في دورة حياته؛ فهو يُولَد ويعيش مدةً ثم يختفي ولا تجده بعد ذلك إلا في المكتبات العامة، ولكن بعضها يقاوم الزمن وقد يَتحوَّل إلى كلاسيكيات لا تخرج من دورة التداول. وقد أطال القُرَّاء في عمر مُؤلَّفاتي حتى الآن، ولم يَختفِ أحدها من رفوف باعة الكتب، أمَّا تحوُّل بعضها إلى كلاسيكيات فأمرٌ في حُكم الغيب.

فإلى قُرَّائي في كلِّ مكان، أهدي هذه الأعمالَ غير الكاملة مع محبتي وعرفاني.

فراس السواح

بكين، كانون الثاني (يناير) ٢٠١٦

فاتحة

يتألَّف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام؛ الأول يحمل عنوان الكتاب «عبادة الأحجار»، ويقع في نحو مائة صفحة، عملتُ فيه على استقصاء رمزية حجر الكعبة الأسود، ودواعي تقديسه قبل الإسلام وبعده. وبما أنَّ الحجر المقدَّس ليس ظاهرة منعزِلة في تاريخ الدين؛ فقد تتبَّعت أصوله في ثقافة الشرق القديم، لا سيما ثقافة الساميِّين التي تنتمي إليها ثقافة الجزيرة العربية، ثم تتبَّعت هذه الظاهرة صعودًا في الزمن نحو البدايات الأولى للدين في العصر الحجري.

القسم الثاني «إسرائيليَّات»، يحتوي على دراستَين طويلتَين كتبتهما باللغة الإنجليزية؛ الأولى بعنوان «أورشليم العصور القديمة بين التوراة والتاريخ»، وقد نُشرَت في كتاب من تحرير الباحث الأمريكي توماس ل. تومبسون عام ٢٠٠٣م، والثانية بعنوان «البقية التائبة ونشوء الديانة اليهودية»، وقد نُشرَت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث وايتلام عام ٢٠١٣م، وشارك في مواد هذَين الكتابَين مؤرخون وآثاريُّون من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

القسم الثالث «متفرقات»، يحتوي على عددٍ من الدراسات نُشرَت في الصحافة الورقية أو الإلكترونية، أو أُلقيت كمحاضراتٍ داخل سورية وخارجها، أو قُدِّمت إلى ندواتٍ دولية كأوراق عمل، وقد ارتأيت نشرها لتعميم الفائدة بدل إبقائها حبيسة في أرشيفي.

القسم الأول: عبادة الأحجار

الباب الأول

فصول تمهيدية

الفصل الأول

ما قبل الآلهة

مفهوم «القوة الكونية» عند البدائيِّين

في أواسط القرن التاسع عشر ظهرت في الفكر الأوروبي ملامح نزعة دُعيت بالتطورية Evolutionism، وهي مجموعة نظريات أنتروبولوجية وبيولوجية، حاولت تفسير الظواهر الاجتماعية والبيولوجية باعتبارها حركة ارتقاءٍ في خط صاعد من الأدنى إلى الأعلى؛ بحيث إن الشكل الأدنى السابق يفضي إلى الشكل الأعلى اللاحق. وقد كان للفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠–١٩٠٣م) أثرٌ مباشر على ظهور المفاهيم التطورية، لا سيَّما في ميدان الأنتروبولوجيا. فقبل ظهور كتاب داروين «في أصل الأنواع»، وإحداثه ثورةً في علم البيولوجيا، قال سبنسر إن التطور هو المبدأ الذي يحكم التغيُّر على كل صعيد. نقرأ في مقالته الشهيرة «التطور وقوانينه»: «إن التحرك قُدمًا من البسيط إلى المركَّب عبر عملية متسلسلة من التمايز المتتابِع، هو شأنٌ أكيدٌ يمكن ملاحظته في تطور الإنسانية، وفي تطور ما لا يُحصى من النواتج الفكرية والمادية للنشاط الإنساني.»[١] وبعد أن نشر تشارلز داروين نظريَّته في أصل الأنواع، دخل المفهوم التطوُّري في صلب تفكير الإنسان الحديث وطريقة فهمه للأمور، وصرنا ننظر إلى كل ما هو قديم باعتباره الأدنى، وإلى كل ما هو حديث باعتباره الأعلى في السُّلم التطوري الصاعد. وقد ساهم في تكريس مفهومَي الأدنى والأعلى تلك الرسوم البيانية عن النشوء والارتقاء التي ابتدرها داروين، والتي تظهر

---

١ James Waller, Evolutionism. In: M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, vol. 5. p. 214.

فيها الأشكال الأقدم في الجزء الأدنى من الرسم والأشكال الأحدث في الجزء الأعلى منه. وبذلك فقد دخل في روعنا تدريجيًّا أن القديم هو الأدنى من الناحية القِيَمية؛ وبالتالي فهو الأسوأ، وأن الحديث هو الأعلى من الناحية القِيَمية؛ وبالتالي فهو الأفضل والأسمى، كما توسَّع مفهوم التدني ليشمل الانحطاط من الناحيتين الخُلقية والعقلية، فضلًا عن الناحية الطبيعية.

وقد قادت المفاهيم التطورية إلى إحداث مصطلح «البدائي» و«البدائية»؛ فالبدائي هو الإنسان الذي عاش في بداية عملية النشوء والارتقاء، ومثله إنسان القبائل «الهمجية» المعاصِرة لنا، والذي يعتبره التطوريُّون بقايا أُحفورية من ثقافة العصور الحجرية الابتدائية. وقد تم النظر إلى كل ما يمُتُّ إلى هذه الجماعات من ثقافة ودين وأخلاق ومؤسسات اجتماعية باعتباره بدائيًّا وَفق الحُكم القِيَمي التطوري. غير أن هذا الحُكم القِيَمي الذي يرى في كل ما هو «بدائي» حالة متدنية هو حُكم غير دقيق، ومسألة «البدائية» موضوعٌ لا يمكن حسمه بمثل هذه السهولة. فمما لا شك فيه أن المنكاش الذي يُستعمَل في بذر الحبوب أكثر بدائية من المحراث الذي تجرُّه الحيوانات، وأن هذا بدوره أكثر بدائية من الجرار ذي المحرك الانفجاري. ولكن من يستطيع القول إن الحكم الاستبدادي الذي ساد الحضارات الكبرى هو أكثر تطورًا من الحكم القَبَلي القائم على حرية وتساوي أفراد القبيلة الواحدة؟ أو إن الأديان المتأخرة التي يمتلئ تاريخها بالاضطهاد ومحاكم التفتيش وملاحقة الهراطقة والحروب الطائفية، هي أكثر تطورًا من الأديان البدائية التي تتسم بالتسامح وحرية الممارسة الدينية؟ أو إن العلاقات في المدينة الحديثة القائمة على التنافُس المحموم، هي أكثر تطورًا من العلاقات البدائية القائمة على التعاون والمشاركة؟ وفي الواقع؛ فإن الشعوب البدائية هي أقل تطورًا في النواحي التكنولوجية وبعض النواحي الأخرى، ولكنها من بعض الوجوه أكثر تطورًا من المجتمعات المتقدِّمة تكنولوجيًّا؛ فالبدوي في صحاريه الرملية، والإسكيمو في صحاريه الجليدية، هو أكثر ودًّا وشجاعة وصدقًا وإخلاصًا وتعاونًا من الإنسان المتمدِّن، كما أن المجتمعات التي ندعوها بدائية هي أكثر أشكال التجمُّع الإنساني إتاحةً لحرية الفرد وتفتيحًا لإمكانياته.

لقد اعتقد الباحثون طويلًا أن إنسان الثقافات البدائية، ومثله إنسان العصور الحجرية، هو إنسان محكوم بحواسه، وأن علاقته بالعالم لا تتعدَّى حدود مواجهته الحسية المباشرة مع ظواهره. ولكن المراجعة الشاملة للمفاهيم التقليدية حول البدائية،

والتي قادها جيل جديد من الأنثروبولوجيين في الغرب، وما قاموا به من دراسة موضوعية للمعلومات التي تكدست خلال القرن العشرين، تجعلنا الآن نرى بوضوحٍ أن الإنسان البدائي ليس أقل مقدرةً على التعامل مع المجرَّدات، وعلى صياغة أفكار مجرَّدة من الإنسان الحديث، ويتجلَّى هذا بشكلٍ خاص في مجال الفن التصويري ومجال الدين. ففيما يتعلق بالفن يُورِد آشلي مورجان، وهو أحد الأنثروبولوجيِّين البارزين في الجيل الجديد، عددًا من الملاحظات أسوقها بتلخيصٍ فيما يلي:

«إن الخطأ الذي يرتكبه من يتحدَّث عن الفن البدائي (من منطلَق قِيَمي)، هو أنه يعمِّم مفهوم البدائية انطلاقًا من بعض النواحي غير المتطورة نسبيًّا في ثقافة ما، وذلك مثل التكنولوجيا والاقتصاد. فهو يفترض أن كل النواحي الأخرى لتلك الثقافة لا بد أن تكون غير متطورة بالمقدار نفسه. على أننا عندما نقارن خصائص معينة في الثقافات غير الكتابية (= بدائية)، لا سيما في مجال الفن، فإن أفراد الثقافات غير الكتابية لن يقفوا على قدم المساواة مع أفراد المجتمعات المتمدِّنة فحسب، بل سيتفوقون عليهم في أحيانٍ كثيرة. ولا أدل على ذلك من الصدمة التي أحدثها اكتشاف روائع النحت النيجيري البرونزية في الأوساط الفنية الأوروبية، والتي دفعت أوائل المعلِّقين المتعصبين إلى الخروج بفرضية مفادها أن فنانًا كبيرًا ينتمي إلى أحد الأصول العرقية المتقدمة، قادته جولاته إلى نيجيريا حيث أنتج تلك الأعمال. ولقد كانت هذه الفرضية أسهل على هؤلاء من أن ينسبوا لشعبٍ بدائي، لا يقرأ ولا يكتب، مثل هذه العبقرية الخلَّاقة، والأساليب المتنوِّعة والخيال الرفيع، مما نجده في الفن النيجيري.»

«وفيما يتعلق بإنسان ما قبل التاريخ؛ فقد كان في بعض نواحي حياته قادرًا على تحقيق منجزاتٍ لم يتم التفوق عليها منذ ذلك الوقت. ومن بين الأمثلة على ذلك فنون العصر الحجري القديم، التي قال فيها السير هربرت ريد، وهو من أبرز نقَّاد الفن في عصرنا: «إن أفضل رسوم كهوف التاميرا، ولاسكو وغيرهما، تكشف عن مهارة لا تقل عن مهارة فنانين محدَثين كبار من أمثال بيكاسو.» وفي الحقيقة، فإن كلَّ مَن رأى تلك الرسوم الأصلية أو حتى نسخًا عنها سيوافق على أن هذا القول ليس مبالغًا فيه؛ فتلك الأعمال تُظهِر قدرًا من الحيوية، وقوة في التعبير قلَّ نظيره في أي عصرٍ من العصور. ولا شك في أن

الأفراد الذين كانوا قادرين على استخدام مثل هذه المهارات، كانوا يتميزون بدرجة من الذكاء لا تقل عما يمتلكه الإنسان المتمدن الحديث.»[٢]

وتتجلى مقدرة الإنسان البدائي على التجريد في مجال الدين، ومن صياغته لمفهوم «القوة Power» الذي عبَّر من خلاله عن علاقته بالعالم الغيبي. وقبل أن أبدأ بشرح مفهوم «القوة» هذا، لا بد لي من وقفة قصيرة عند تعريف الدين. لعل أشمل تعريفٍ للدين ينطبق على جميع الأديان من أكثرها بساطة وبُعدًا عن التعقيدات اللاهوتية إلى أكثرها تركيبًا وتعقيدًا، هو قولنا إنَّ الدين اعتقادٌ بأن الوجود ينقسم إلى مجالَين أو مستويين؛ مجال معايَن ومنظور، ومجال غيبي قُدسي غير منظور. وهذان المجالان على استقلالهما واختلافهما في كل شيء؛ فإنهما متواشجان في وحدة لا تنفصم عُراها، وتجمع بينهما دارة الوجود التي يُشكِّل فيها المستوى القُدسي البُعد غير المرئي والقاع الماورائي لعالم الظواهر المادية الذي يعيش فيه الإنسان. وعن هذا الاعتقاد تنشأ كل الممارسات الدينية التي تهدف إلى التواصُل بين الإنسان الذي يعيش في عالم الظواهر وبين «القدسي».

ولكن ما يميز أديان الثقافات العليا عن الدين البدائي، هو أن تلك الأديان قد ملأت المستوى القدسي للوجود بحشدٍ من الكائنات الروحانية التي ندعوها بالآلهة. والإله هو كينونة ما ورائية، ولكنه يشبه الإنسان في كثير من النواحي؛ فهو يتمتع بشخصية ذات ملامح واضحة، ووعي وإدراك وإرادة، وعنده رغبات وأهواء خاصة به، وله سيرة حياة وروابط عائلية، وقد يموت في بعض الأحيان كما يموت البشر. من هنا؛ فإن علاقة البشر بآلهتهم تقوم على استمالة واسترضاء تلك الكائنات المشخَّصة الواعية من خلال الصلوات والطقوس، لكي تلبي لهم حاجاتهم، وتمُنَّ عليهم على قدر تقرُّبهم. أما الثقافات البدائية فقد رأت في المجال القُدسي قوةً غُفلة وغير مشخَّصة، لا يمكن لأي شخصية بالغًا ما بلغ من تنزيهها أن تعبِّر عنها أو تلخصها. وهذه القوة هي أشبه بمفهوم الطاقة في العلوم الحديثة؛ فهي بلا رغباتٍ، أو عواطف أو أهواء، وبلا تاريخ أو سيرة حياة، وبالتالي فهي طاقة حيادية منبثة في عالم الظواهر، تفعل الخير مثلما تفعل الشر، تمامًا كالتيار

[٢] Ashley Montague. The Concept of the Primitive, free press, New York.

وانظر أيضًا: الترجمة العربية للكتاب المذكور أعلاه، تحت عنوان «البدائية»، والصادرة عن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢م، ص٢٥٠–٢٥٦، وص١٦–١٧.

الكهربائي الذي يُشعِل المصباح، وفي الوقت نفسه يُحدث صاعقة مدمِّرة. من هنا؛ فإن علاقة الإنسان بها ليست علاقة استمالة واسترضاء بل علاقة مؤثِّر بمتأثِّر؛ فهو يعتقد أن باستطاعته، من خلال أداء طقوس معينة، توجيهها لكي تعمل لصالحه، أو لكي تدفع أذاها عنه. وباستخدام مصطلح يقرب هذا المفهوم إلى الأذهان، يمكن أن نقول إنَّ هذه القوة هي «ألوهة» من غير أن تكون إلهًا ما أو مجموعة من الآلهة.

إن الحديث عن مفهوم القوة في الأديان البدائية ليس ضربًا من فلسفة نظرية في الدين، ولكنه قائم على استقراء علمي لمعتقدات شعوبٍ بدائية معاصِرة لنا، ولمعتقدات ثقافات العصر الحجري التي توفَّرت لنا الآن وثائق آثارية، تعيننا على الولوج إلى وسَطها الفكري. ولما كان سكان أستراليا الأصليُّون هم أكثر الشعوب المعروفة لنا بدائيةً، وكانوا حتى وصول المستعمرين الأوروبيين يعيشون في العصر الحجري؛ فإن دين هؤلاء سيكون محطتنا الأولى في هذا الاستقصاء.

يقوم التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية على مكوِّن أساسي هو العشيرة؛ فأفراد العشيرة الواحدة يعتبرون أنفسهم أعضاءً في عائلة واحدة، تجمعهم قرابة من نوعٍ خاص تنشأ عن حملِهم لاسمٍ واحدٍ اختاروه من عالم الطبيعة، هو اسم لفصيلة من الحيوان، أو من النبات. وهذا الاسم المختار وقْفٌ عليهم، لا تشاركهم فيه عشيرة أخرى، إنه طوطم العشيرة، والاسم الذي يتكنَّى به كل أفرادها. ولكن هذا الطوطم ليس فردًا بعينه من أفراد الفصيلة الحيوانية، بل هو النموذج الذهني والمثال لتلك الفصيلة، تُرسم صورته إشارةً أو شعارًا باستخدام عددٍ من الخطوط التي ينجم عنها صورة اصطلاحية يفهمها الجميع على أنها صورة طوطمهم. وهذه الصورة تُحفَر بشكلٍ خاص على الأدوات الطَّقسية، وقد تُرسم على التربة قُرب قبر المُتوفَّى، أو على أقرب شجرة إلى القبر، أو على جذع الشجرة المجوف الذي يضم رفات الميت. وفي الطقوس التي يمارسونها في احتفالات نقل المراهقين من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة، يُرسم الطوطم على أجساد الفتيان المشاركين في الطقس. إن مثل هذه الاستخدامات لصورة الطوطم توضح لنا أن الطوطم ليس مجرد اسم تتكنَّى به العشيرة، بل هو في الوقت نفسه شارة قدسية ذات بُعد روحي وديني.[٣]

[٣] هذه المعلومات التي أقدمها عن معتقدات الأستراليين، تستند إلى كتاب إ. دوركهايم:
Emile Durkheim, Elementary Forms of Religious Life. Free press, 1955.
انظر بشكل خاص الباب الثاني، الفصول من ١–٣، والصفحات من ٢١٧–٢٢٤.

تُدعى الأدوات الطَّقسية بالتشورينجا، وهي عبارة عن قطعٍ من الخشب أو الحجر المصقول، يغلب عليها الشكل البيضاوي أو المستطيل، تحفر عليها الجماعة صورة طوطمها، وتنظر إليها بعين القداسة. فإذا أتمَّت الجماعة طقوسها قامت بحفظ هذه الأدوات في مكانٍ آمن، قد يكون كهفًا في جبل أو وهدة في مكان مهجور، ثم يموِّه الموضع بطريقة لا تسمح لأحد بمعرفة محتوياته. ويشع هذا الموضع هالةً من القداسة على محيطٍ واسعٍ من حوله، يُعتبر مكانًا حرامًا لا يجوز فيه الصيد أو الاقتتال، ومن لجأ إليه صار آمنًا من أعدائه. ويُحظر على النساء، وغير البالغين الذين لم يمروا بطقوس التعدية إلى عالم الرجال، الاقتراب من هذا الحرم، كما يحظر عليهم حتى النظر إلى الأدوات الطَّقسية حين يتم إخراجها لإقامة الطقوس. وهم يعزون إلى التشورينجا قوًى غير اعتيادية؛ فهي تشفي من الأمراض عن طريق اللمس، وتهب القوة لأفراد الجماعة في نزاعاتها، وتفتُّ في عضد أعدائها، كما أن مصير الجماعة رهنٌ بتلك الأدوات، فإذا ضاعت لسببٍ من الأسباب تعرَّضت العشيرة للمصائب والفواجع.

لا تعدو التشورينجا كونها قطعًا تؤخذ مادتها مما هو متوفِّر في الوسط الطبيعي للجماعة، إلا أن ما يميِّزها عن بقية الموضوعات المادية الدنيوية هو صورة الطوطم التي تحملها، والتي تعطيها صفة القداسة. أما الطريقة التي يرسم بها الأسترالي صورة الطوطم فتتميز بالاختزال الشديد؛ حيث يكتفي المصور بتنفيذ شكلٍ مكوَّن من خطوطٍ هندسية فجة لا تربطه بالهيئة الطبيعية للطوطم سوى أوهَى الروابط؛ فهو شكلٌ اصطلاحي لا يعرف مدلوله إلا المعنيُّون بالحياة الطقسية في العشيرة، وشارة غير مقصودة لذاتها، بل لما وراءها من تصورات عن العوالم القدسية.

إلا أن القدرات التي تُعزَى إلى شارة الطوطم لا تتجاوزها إلى الحيوان الطوطمي نفسه، فهذا الحيوان يتمتع بالكثير من الاحترام والتبجيل، ولكن الأمر لا يصل بالجماعة حدَّ تأليهه، كما هو حال شارته المقدسة. وعلى الرغم من أن صيده وأكل لحمه محرَّم إلا في مناسبات طقسية معينة؛ فإن هذا التحريم لا ينسحب على أفراد العشائر الأخرى التي تجد نفسها حرة في صيده وأكله، كما أن صيد الحيوان ممكنٌ لجماعته في حال التعرُّض للمجاعة، أو في حال الدفاع عن النفس. ومن شواهد التمييز بين الحيوان الطوطمي وشارته، أن الحيوان يمكن لمسه والاقتراب منه من قِبَل النساء وغير البالغين، أما الشارة الطوطمية فتُحاط بشتَّى ضروب تحريمات اللمس والنظر وحتى الاقتراب. والحيوان الطوطمي يعيش في العالم الدنيوي الذي يعيش فيه الإنسان، على عكس صورته المحفورة

على التشورينجا، والتي تُخفَى بعيدًا عن جو العالم الدنيوي. والأسترالي طقوسه الدينية أمام شارة الطوطم، ولكنه لا يستبدل هذه الشارة بالحيوان الطوطمي نفسه. من هنا فإن الاعتقاد الساذج بأن الطوطمية هي نوع من عبادة الحيوان لا يُعبِّر عن واقع الحال، وقد جاء نتيجة للكتابات المتعجِّلة التي قُدِّمت إلى الجمهور من أجل تعريفه بالطوطمية خلال الفترات المبكرة لاكتشافها.

ولكن إلى ماذا تشير صورة الحيوان الطوطمي؟ وما الذي يعبده الأسترالي من وراء هذه الشارة المقدسة؟ إن تحليل المعلومات التي تم جمعها عن حياة المجتمعات الأسترالية وطقوسها منذ أواسط القرن التاسع عشر، يقودنا إلى الخروج بنتيجة مفادها أن الطوطم المُمَثَّل في هيئة مادية ليس إلا رداءً لقوة غير مادية، وأن ما يقدِّسه الأسترالي في المقام الأول هو قوة غُفلة غير مشخَّصة تسري في مظاهر الكون المادي. وقد عبَّر عن هذه القوة وعن حضورها في العالم من خلال موضوعٍ مرئي مأخوذ من العالم الدنيوي. وهو يرى هذه القوة باعتبارها سيالة طاقية تتخلل الموجودات، ويخشى من التعامل معها بطريقة مخالفة للأصول كي لا تصيبه بصدمة تشبه ما نعرفه عن الصدمة الكهربائية.

لا يقتصر هذا الشكل من المعتقَد الديني على المجتمعات الطوطمية، وإنما هو شأن مشترك بين معظم المجتمعات البدائية التي عاشت على هامش الخط الرئيسي لتطور الحضارة، وقد تعرَّف عليه الأنتروبولوجيون في جزر المحيط الهادي في بولونيزيا وميلانيزيا. فمِن ميلانيزيا جاءنا مصطلح «المانا» الذي استخدمه الأنتروبولوجيون للدلالة على معتقد القوة أينما تم التعرف عليه لدى بقية الثقافات البدائية. وقد قدَّم هذا المصطلح إلى الحلقات الأكاديمية للمرة الأولى المبشِّر كوردينجتون في كتابه الذي صدر عام ١٨٩١م عن جزر ميلانيزيا وثقافتها تحت عنوان The Melanesians. يقول كوردينجتون: «هناك اعتقاد لدى الميلانيزيين بوجود قوة حيادية أخلاقيًّا، وغير مادية يطلقون عليها اسم مانا. وعلى الرغم من أن هذه القوة غير مادية وفوق طبيعانية، فإنها تتبدَّى بشكلٍ مادي، وتُحدِث آثارًا مادية، وهي لا تتركز في موضوعاتٍ معينة، بل تتخلل كل شيء. وتقوم ديانة ميلانيزيا على طريقة التعامُل مع المانا وتوجيهها من أجل الإفادة من آثارها. غير أننا يجب أن نحذر من النظر إلى المانا باعتبارها شخصية إلهية عُليا لأن فكرة الإله الأعلى هي فكرة غريبة على عقل الميلانيزي.»[٤]

[٤] Codrington, The Melanesians, p. 118. cited in: E. Durheim, op. cit., p. 223.

انطلاقًا مما قدَّمه كوردينجتون عن الديانة الميلانيزية، توسَّع باحثون آخرون في دراسة مفهوم المانا في ديانات جزر المحيط الهادي، لعل أهمهم الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني ماريت R. Marett، الذي خلص في كتابه الصادر عام ١٩٠٩م في لندن تحت عنوان عتبة الدين The Threshold of Religion إلى أن الميلانيزي يحس بحضور عالم فوق طبيعاني يتجلَّى كشيء خارق وغير مفهوم يستثير الإحساس بالروع، ويجد الإنسان نفسه في علاقة غير اختيارية معه، لا يمكن تجنُّبها. ويميِّز ماريت بين حالين للمواجهة مع هذا العالم فوق الطبيعاني؛ حال إيجابي دعاه بالمانا، وهو الإحساس بفاعلية ذلك العالم وآثاره في الإنسان ومظاهر الطبيعة، وحال سلبي دعاه بالتابو، وهو الإحساس بالجوانب الخطرة لتلك الفعالية وباحتمالات الأذى الكامن فيها، وضرورة مراقبتها بحذر.[٥]

فإذا انتقلنا إلى القارة الأمريكية؛ فإننا نجد لدى الهنود الحمر الشماليين مجتمعًا طوطميًّا أكثر تطورًا من صِنوه الأسترالي، وقد قاد هذا التطور إلى وجود الكائنات الإلهية في عقائدهم الدينية، إلا أن هذه الكائنات تستمد وجودها وقدرتها من مبدأ القوة الذي وجدناه في أستراليا وفي جزر المحيط الهادي.

فلدى القبائل الهندية التي تنتمي إلى مجموعة السيواكس (ومنهم الوماها والبونكا وكنساس وداكوتا) كائنات روحانية تتركز حولها الطقوس الدينية، إلا أنه فوق هذه القُوى الروحانية قوة شمولية غير مشخَّصة تُدعى واكان. وقد تُرجِم هذا الاسم خطأً من قِبَل المبشِّرين الأوائل إلى «الروح الكبرى»؛ لأن مفهوم الواكان بعيدٌ كل البعد عن مفهوم الروح؛ فهو السر المحرك للكون، وليست مظاهر الطبيعة مثل الأرض والرياح الأربعة والشمس والقمر والنجوم إلا تمظهرات لهذه القوة التي تتخلل في كل شيء مثل الهواء.[٦] ونجد الاعتقاد نفسه لدى الجماعات الهندية الأخرى؛ فلدى هنود ميامي وأوتاواه وإلينوي، يقوم المعتقَد الديني على الإيمان بقوة كلية السلطان والحضور يدعونها مانتو. وتتجلَّى فعالية هذه القوة في دورة الزمن والفصول، وخصب الأرض، وحركة الأحياء، وقدرة الكائنات الروحانية، وهي فعالية لا يمكن حصر آثارها لأنها مصدر كل التحولات الجارية في العالم، والمبدأ الموحِّد والجامع لأجزاء الكون.[٧]

---

[٥] G. D. Alles, Dynamism. in, M, Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, vol. 1, pp. 517–529.

[٦] Emile Durkheim, op. cit., pp. 222–224.

[٧] Grim and St. John. Indians of the west wood–Lands. In: M. Eliade, op. cit., vol. 2, pp. 476–477.

إن بسط المزيد من الأمثلة عن أديان الثقافات البدائية المعاصِرة يتطلَّب بحثًا خاصًّا مستقلًّا، ولذلك سوف أكتفي بما قدَّمتُه أعلاه، وأخلص إلى نتيجة مفادها أن الدين لم يبدأ مع تشكيل الكائنات العاقلة مفهومًا عن الآلهة، على ما يرى رائد الأنثروبولوجيا النظرية السير جيمس فريزر في كتابه «الغصن الذهبي» الصادر عام ١٩٢٢م، ومن تأثر به من دارسي الظاهرة الدينية.[٨] ويتبع ذلك أن وجود الآلهة لا يفيدنا في التعرف على هذه الظاهرة، وعزلها عن بقية ظواهر الثقافة الإنسانية من أجل دراستها. إن كل ما نراه عند عتبة الدين هو إيمان بقوة شمولية غير مادية فاعلة في ظواهر الكون وعالم الطبيعة الإنسانية. وبما أنها قوة بلا شخصية؛ فقد عزف الإنسان عن تصويرها في هيئة شخصية، وعبَّر عن حضورها في عالمه من خلال شارة الألوهة أو الشعار المقدس الذي رأى فيه نقطة التقاءٍ وتواصلٍ بين المقدس والدنيوي. وبما أن مفهوم القوة قد سبق مفهوم الآلهة؛ فقد سبقت الشارة المقدسة تماثيل وصور الآلهة بزمنٍ طويل.

في الفصل التالي سوف نختبر نتائجنا هذه، لنرى ما إذا كانت تنطبق على البدايات الحقيقية للدين في العصور الحجرية.

---

٨ James, Frazer, The Golden Bough, MacMillan, New York, 1971, pp. 56–68.

الفصل الثاني

شارة الألوهة في عبادات العصر الحجري

(١) العصر الحجري القديم

وفي الفصل السابق تقصَّينا معتقدات الشعوب البدائية بحثًا عن الصيغة الأولى للعقيدة الدينية عند الإنسان، ووجدناها في مبدأ «القوة» السابق على ظهور الآلهة. فإذا ما كانت النتائج التي توصَّلنا إليها صحيحة؛ فإن ما عثرنا عليه لدى الثقافات البدائية يجب أن ينطبق على ثقافات العصر الحجري؛ لأنها السلَف المباشر لتلك الثقافات التي عاشت على هامش التطور الرئيسي للحضارة. ولكن سبر معتقدات العصر الحجري ليست بالمهمة السهلة؛ لأن الباحث هنا لا يمتلك الوسائل التي أعانت زملاءه من دارسي الثقافات البدائية؛ فهو لا يستطيع القيام باستطلاعاتٍ ميدانية، أو الاستماع إلى الشهادات المباشرة، أو مراقبة ما يجري من طقوس، وجُل ما لديه عبارة عن شواهد مادية صامتة، مثل الفنون التصويرية وبقايا دفن ومنتجات يدوية لا تنبِّئ عن قيم استعمالية واضحة. إنه مضطرٌّ لإعادة تصوُّر وبناء الوسط الفكري لجماعاتٍ بائدة، انطلاقًا من مادة تبدو للوهلة الأولى صماء وبعيدة عن الترابط، ولكننا بعد إمعان النظر في هذه المادة، نجدها محمَّلة بشيفرات يمكن حلُّها من خلال منهجٍ استقرائي يكشف عن الرسائل المتضمنة فيها.

تشغل حقبة العصر الحجري القديم، أو الباليوليتي Paleolithic ما يزيد عن ٩٩٪ من تاريخ العصور الحجرية، أما النسبة الضئيلة الباقية فيشغلها العصر الحجري الحديث، أو النيوليتي Neolithic. ولسوف يتركز اهتمامنا فيما يلي على عصر الباليوليت الذي يقسم إلى ثلاثة أطوار؛ الطور الأول ويُدعى بالباليوليت الأدنى، وفيه ظهرت فصائل أشباه

الإنسان ممن ندعوهم بالأناسي Hominids. والطور الثاني ويُدعى بالباليوليت الأوسط، وفيه ظهر الإنسان النياندرتالي Neanderthal، والطور الثالث ويُدعى بالباليوليت الأعلى، وفيه ظهر الإنسان العاقل Homosapien الذي ننتمي إليه. ولَمَّا كان من غير المجدي البحث في الوسط الفكري للأناسي الشبيهين بالقرود رغم استخدامهم للأدوات؛ فإن استقصاءنا للوسط الفكري لعصر الباليوليت سوف يبدأ من الباليوليت الأوسط وإنسان النياندرتال.

(١-١) النياندرتال

ظهر النياندرتال منذ حوالي ٢٠٠٠٠٠ سنة من يومنا هذا، ووُجدَت آثاره في أوروبا وآسيا وأفريقيا. وهو يشبه الإنسان العاقل، ولكنه يتميز بضخامة الرأس وبروز عظام الحاجبَين وضمور الذقن. ولقد أظهرت الاكتشافات المتزايدة لآثار هذا الإنسان مدى ضيق الفجوة بينه وبين الإنسان العاقل، وإلى درجة دفعت الباحثين مؤخرًا لأن يُطلِقوا عليه تسمية الإنسان العاقل النياندرتالي Homosapien Neanderthalensis. لم يترك لنا إنسان النياندرتال شواهد على عنايته بالفنون التصويرية، غير أننا نستطيع استجلاء ملامح ثقافته غير المادية من خلال مدافنه؛ فقد أظهر النياندرتال عناية في دفن موتاه لا نجدها عند سابقه المدعو بالإنسان المنتصب Homoerectus.[١] كما أن التقاليد التي اتَّبعها في الدفن تدل على تمتعه بحياة روحية، وتنبِّئ عن وسطٍ فكري غني بالتأمل والأفكار المجردة. وسأورِد فيما يلي الخصائص المشتركة التي ميَّزت القبور المكتشَفة حتى الآن، وما توحيه لنا من معانٍ:

(١) في أغلب الحالات وُجدت الجثث في قبورٍ إفرادية على شكل حفر صغيرة، وهي مطوية بشدة في وضعٍ جانبي؛ بحيث تلامس ركبتا الميت مرفقَيه. ويشف هذا الإجراء عن اعتقادٍ بأن الإنسان يتألَّف من جسدٍ مادي وروحٍ أثيرية، وأن هذه الروح تُرحَّل بعد الموت إلى عالمٍ آخر، ولكنها بعد استقلالها تكتسب قوة غير عادية تتخذ شكلًا نافعًا أو ضارًّا،

[١] كنا نظن حتى وقت قريب أن النياندرتال هو أول نوع إنساني قام بدفن موتاه، ولكن اكتشافًا مثيرًا في إسبانيا لمقبرة للإنسان المنتصب تعود إلى بدايات المليون الأول ق.م. أثبت وجود عادة الدفن منذ ذلك الوقت المبكر.

وقد تعود إلى جسد الميت محمَّلة بالقُوى المؤذية، ولهذا كانت الجثة تُطوَى في حيزٍ ضيق حتى لا تستطيع التمدُّد والخروج إذا عاودتها الروح.

(٢) جرى توجيه الجثث المدفونة بحيث يتجه الرأس نحو الشرق والعقِب نحو الغرب، كما يُحمى الرأس بألواحٍ حجرية. ويشف هذا الإجراء عن اعتقادٍ بأن الرأس هو مقر الروح ولهذا يتوجَّب حمايته، أما توجيهه نحو الشرق فلأن هذه الجهة هي بوابة الشمس والقمر أكبر الأجرام السماوية، وبالتالي فهي رمز للميلاد الجديد للروح.

(٣) أُحيط جسد الميت في بعض الحالات ببراعم وأزهار، وهي ترمز هنا إلى البعث أيضًا؛ لأن ظهور الأزهار في الربيع بشارة ببعث الطبيعة وَجُودِ الأشجار بالثمر الذي يعتمد عليه النياندرتالي إلى جانب اللحوم في غذائه.

(٤) وُجدت شواهد عديدة على حيواناتٍ ذُبحَت عند الدفن، ودُفنَت بقاياها بشكلٍ مستقل. ويبدو أن دماء الحيوانات المذبوحة طَقسيًّا كانت في اعتقادهم تُطلِق طاقة حيوية تُعين الروح على عبور البرزخ الفاصل بين العالم المادي والعالم الآخر الموازي، ومما يرجح هذا الافتراض أن الإنسان العاقل في الطَّور اللاحق كان يطلي أجساد المتوفين وجدران قبورهم بالمَغرة الحمراء التي تشير إلى الدم الذي يمثِّل طاقة الحياة.

(٥) وُجدت في أحيانٍ كثيرة داخل القبور هدايا جنائزية من منشأ طبيعي، مثل الأصداف وأنواع مُنتقاة من عظام الحيوانات، أو من منشأ صُنعي مثل الأدوات الحجرية. ولربما كانت الأدوات من أجل الاستخدام في العالم الموازي، لا سيما وأن بعض الجثث وُجدت ممسكة بفأس حجرية، أما العظام فهي مختلفة عن عظام الذبيحة، ويبدو أنها اعتُبِرَت مقرًّا لقوة من نوعٍ ما تتصل بالعالم الموازي.[٢]

بناء على هذه الملاحظات نستطيع القول بأن الإنسان في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الدين، قد آمن بوجود قوة قدسية تنبعث من عالم ما ورائي مجهول موازٍ للعالم

[٢] من أجل هذه المعلومات عن إجراءات الدفن راجع:

– Graham Clark. Prehistoric Societies, Knopf, New York, 1968, pp. 61–63.

– M. Eliade, ed. Encyclopedia of Religion, MacMillan, London, p. 151.

– Joseph Campbell. Primitive Mythology, Penguin, London, 1978, p. 242.

الذي يعيش فيه، وهو يرحل من هذا العالم إلى ذلك عبر برزخ الموت، يساعده على هذا العبور طقوس خاصة وجدنا آثارها المتماثلة في جميع أماكن انتشار الثقافة النياندرتالية. وهكذا نستطيع الحديث عن دين نياندرتالي دون أن نتعب أنفسنا في البحث عن آلهة نياندرتالية؛ لأننا عند عتبة الدين هذه لن نجد آلهة بالمعنى المتعارَف عليه، وإنما قوة غير مادية تفعل في العالم المادي. وكما هو الحال في معتقدات الشعوب البدائية الحديثة؛ فإن هذه القوة لا تصدر عن شخصيات إلهية، بل إن الشخصيات الإلهية، إذا وُجدت تستمد وجودها وفعاليتها من القوة.

ولكن هل عبَّر النياندرتالي عن عقيدة القوة بغير ما وصفناه من بقايا مقابره؟ وكيف عمل على إقامة الصلة بينه وبين عالم تلك القوة؟

نظرًا لغياب الفنون التصويرية عن ثقافة النياندرتال؛ فإن أي عملية ترتيب مقصود لعناصر مُنتقاة من الوسط الطبيعي لا تبدي هدفًا نفعيًّا ما، يمكن أن تساعدنا على الولوج إلى الوسط الفكري لأولئك الناس. وسنُورِد فيما يلي أمثلة منتقاة على ذلك. ففي جبال الألب تم اكتشاف ثلاثة كهوف تعود إلى أواخر الباليوليت الأوسط، احتوى كلٌّ منها على عظام دببة المغاور تم ترتيبها بشكلٍ مقصود، أطلق عليها مكتشفوها اسم «مقامات الدب»، ورأَوا فيها دليلًا على عبادة منظمة تتركز طقوسها على ذلك الحيوان. في الكهف الأول والثاني وجد المكتشفون حائطًا قليل الارتفاع مبنيًّا بأحجارٍ مرصوفة يرسم ما يشبِه صندوقًا بلا سقف، حُفظت في داخله عدة جماجم لدِببة المغاور مرتَّبة بشكلٍ مقصود؛ فبعضها قد أحيط بحجارة صغيرة، وبعضها وُضع على ألواحٍ حجرية، وهناك جمجمة ارتكزت مقدمتها على عظمة ساعد، وأخرى اخترق عظما ساعدٍ محاجرَ العينَين. أما في الكهف الثالث فلدينا ما يشبه الخزانة الحائطية عُرضت فيها خمس جماجم دِببة مع عظام الساعد. وفي ألمانيا عُثر على كهف نياندرتالي يتشارك مع كهوف الألب في السِّمات ذاتها؛ فقد وُجدَت فيه كوى حائطية عُرضَت فيها خمس جماجم مع عظام الساقين. وهنالك كهف قرب مونتسبان بفرنسا ينفتح مدخله على ممرٍّ طويل يؤدي إلى ردهة وُجدت فيها دمية طينية كبيرة لدبٍّ بلا رأس في وضعية الربوض منفَّذة بطريقة فجة، ودون عناية بالتفاصيل. وقد لاحظ المكتشفون أن الرقبة منفَّذة بطريقة لا تشير إلى أنها قد اتصلت برأسٍ مفقود، وهي تحتوي في الوسط على ثقبٍ عميق بعض الشيء، يدل على أن عصًا كانت تغرس فيه لحمل شيء ما يرتكز على الرقبة. وهذا ما دعاهم إلى الاستنتاج

بأن رأسًا لدبٍّ كان يُنصَب فوق رقبة الدمية، وأن هذه الردهة في عمق الكهف كانت مقامًا دينيًّا تُقام فيه طقوس ذات علاقة بعبادة الدب.[٣]

قد لا تكون الدلالات الدقيقة لتلك الترتيبات المقصودة للجماجم والعظام ممكنة التفسير في الوقت الحاضر، ولكنها بالتأكيد ذات دلالة رمزية تتصل بالطقوس الهادفة إلى إقامة علاقة مع القوة أو المجال القدسي. ومما يدعم هذا الرأي، أن عملية الترتيب المقصود لجماجم الحيوانات قد استمرت إلى وقتٍ متأخر؛ حيث نجد في العصر الحجري الحديث (٩٠٠٠–٥٠٠٠ق.م.) مقامات دينية في القرى الزراعية الأولى، عُرضت فيها جماجم الثيران بطريقة خاصة توحي بدلالاتٍ رمزية دينية. إن جمجمة الدب (أو الثور على ما سنرى فيما بعد) تقوم هنا بدور شارة القدسية أو شعار الألوهة. والنياندرتالي اختار جمجمة الدب الذي كان موضوع صيده الرئيسي، دون غيرها، لأنه رأى في هذا الحيوان نموذجًا أعلى للقوة في البيئة التي يعيش فيها، وبالتالي فإنه الأصلح للتعبير رمزيًّا عن القوة العليا السارية في مظاهر الكون.

ولتقريب مفهوم الشارة القدسية إلى الأذهان، أقول إنَّ أكثر أشكال التأمُّل الديني تجريدًا في ديانات الهند والشرق الأقصى، والمعروف بالتأمل الباطنيMeditation، يستعين عادة بشارة قدسية معروفة لديهم باسم المندالا، وهي رسم يحتوي على دائرة تنتظم في داخلها أشكال بطريقة توحي بصدورها عن المركز الثابت وعن عودتها إليه. فإذا كان طالب الاستنارة الروحية في هذه الديانات، وهو أقدر الناس طرًّا على التفكير التجريدي، راغبًا في شارة من هذا العالم تعينه على عقد صلة مع العالم الآخر؛ فإن الإنسان الأول كان أكثر منه حاجة إلى مثل هذه الشارة. وإذا كانت المندالا عملًا فنيًّا مُعَدًّا بدقة، ويحمل وراءه تاريخًا طويلًا من التجربة الفكرية والروحية؛ فإن شارة الإنسان الأول كانت هيئة مُختارة من بيئته، ومن أكثر مجالات الطبيعية قربًا إليه.

ونحن عندما نتحدث عن شارة قدسية؛ فإننا نستبعد أن تكون الهيئة الحيوانية بذاتها موضوعًا للعبادة، وطقوس إنسان العصر الحجري لم تكن قائمة على معتقد يؤلِّه هذا الحيوان أو ذاك، ولكنها توسَّلت بصورة الحيوان من أجل النفاذ إلى ما وراءها، واعتبرتها رداءً لقوة ما ورائية يتم استحضارها من خلال تلك الصورة. إن الإنسان النياندرتالي الذي قال عنه المفسِّرون الأوائل إنه يعبد الدب، كان في الواقع صيادًا للدب،

[٣] Joseph Campbell, Primitive Mythology. Penguin, 1978, pp. 339–346.

والإنسان العاقل الذي قالوا إنه يعبد الثور كان صيادًا للثور؛ فكيف يؤلِّه ذلك الصياد طريدة من طرائده، ويتوجه إليها بالعبادة؟

(١-٢) الإنسان العاقل

ظهر الإنسان العاقل على مسرح الأرض دون مقدمات واضحة منذ نحو ٥٠٠٠٠ سنة من يومنا هذا في أوروبا،[٤] حاملًا معه نهضة جمالية غير مسبوقة تجلَّت في صناعة الحُلي وقطع الزينة، مثل الأطواق المصنوعة من أسنان الغزال والمزخرفة بأشكال محزوزة، والأساور وشبكات الشعر المصنوعة من الخرز، والأقراط التي تتدلى منها أقراص مصنوعة من عاج محفور. وكانت الزينة شأنًا مشتركًا بين الجنسَين، وترافق الموتى إلى قبورهم، أما الفنون التصويرية فقد تمثلت في رسوم الكهوف وفي نحت الدُّمى الأنثوية، وهي التي سنركز عليها فيما يلي.

تشكِّل المنطقة الفرانكو-كانتربيرية، الممتدة بين جنوب فرنسا وشمال إسبانيا، الموطن التقليدي لرسوم الكهوف الجدارية. وقد تم الكشف حتى الآن عن مائة كهف أو يزيد، سواء في هذه المنطقة أم في امتداداتها داخل كلٍّ من فرنسا وإسبانيا وجنوب إيطاليا. تتشابه الكهوف الكانتربيرية في تكوينها الطبيعي وهيئاتها الداخلية وطريقة توزيع الرسوم في ردهاتها وأروقتها. فجميعها تمتد في أعماق الأرض على مسافة تصل في بعض الأحيان إلى الكيلومتر، ويتوجَّب على من يريد الوصول إلى أماكن الرسوم الجدارية أن يسير في ممراتٍ طويلة مظلِمة ومتعرجة قد تضيق إلى درجة لا يمكن معها متابعة التقدم إلا حبوًا أو زحفًا. وعندما تنفتح هذه الممرات على القاعة الرئيسية للمعرض يكون الزائر إلى هذه البقعة النائية قد غادر الجو الدنيوي وإيقاعه الزمني، وولج إلى مركز مكان سحري ينتمي إلى مستوًى آخر للوجود ومفهوم آخر للزمن، وتنكشف أمام عينَيه تلك الرسوم بكل جلالها على ضوء مصابيح اليد الكهربائية، أو فيما مضى على الضوء الباهت والمتراقص للمصابيح الزيتية.

---

[٤] ظهرت دلائل جديدة على وجود الإنسان العاقل في جنوب الصين قبل تسعين ألف عام من عصرنا، الأمر الذي يدفع عصر الإنسان العاقل إلى الوراء بنحو خمسين ألف سنة، راجع مجلة Nature عدد أكتوبر ٢٠١٥م.

في كهف لاسكو المتعدد القاعات الذي يدعوه البعض بقبة سستين العصر الباليولي، (تيمنًا بقبة السستين في الفاتيكان التي نفَّذ رسوماتها مايكل أنجلو) وكذلك في كهف الإخوة الثلاثة وكهف نيو والتاميرا، وهي أشهر الكهوف التي يعرفها السُّواح، تمتلئ الجدران بصورٍ لا حصر لها تمثِّل أربع فصائل حيوانية، هي الثور والبيسون والحصان البري والوعل. مئات من صور الحيوانات تتوضَّع قرب بعضها، أو يتعدى حيز بعضها على الحيز المجاور؛ فتتداخل حدود الأشكال وتتراكب، وكل صورة لحيوان منفَّذة في معزلٍ عن الصورة الأخرى، وفي تجاهل تام لوجودها القريب؛ بحيث لا نكاد نعثر على مشهدٍ يجمع بين حيوانَين أو أكثر.

وقد قام واحد من دارسي هذه الرسوم، وهو القس آبي بروبل، بتقصِّي الفترات الزمنية المتتابعة التي نُفِّذت عبرها، ووجد أنها قد رُسمت على مدى عشرات من القرون. فأقدم الصور مرسوم باللون الأسود، يليها زمنيًّا المرسومة بالأحمر، وأخيرًا تلك المرسومة بثلاثة ألوان هي الأسود والأحمر والأصفر. كما لاحظ أن بعضها قد خضع مرارًا للترميم والتجديد، وأن بعض الصور القديمة كانت تُغطى أحيانًا بأرضية لونية جديدة تُرسَم فوقها صور جديدة، وبمرور الزمن فإن هذه الأرضية تزول بفعل التأكسد لتعود الصور الأصلية إلى الظهور، وهذا ما أدى إلى التداخل والتراكب الذي أشرنا إليه أعلاه.[٥] فما هو مضمون هذه الرسائل البصرية التي تركها لنا إنسان الباليوليت؟

رأى المفسِّرون الأوائل لرسوم الكهوف أن هذا الفن قد أُنجز لغاياتٍ فنية وجمالية بحتة. ولكن هذا الرأي لم يصمد طويلًا أمام النقد؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تُعرض هذه الرسوم في أماكن تساعد على رؤيتها في ضوء النهار بدلًا من اجتياز رحلة مضنية لرؤيتها على ضوء المشاعل؟ بعد ذلك ظهرت المدرسة السحرية في التفسير، والتي تقول بأن هذا الفن قد أُنجز لغاياتٍ نفعية لا جمالية، وأن صور الحيوانات ليست إلا أدوات سحرية استُخدمت في طقوسٍ تهدف إلى السيطرة على الطرائد والإيقاع بها، وذلك استنادًا إلى مبدأ السحر التعاطفي حيث الشبيه ينتج الشبيه، وحيث السيطرة على صورة الحيوان تقود إلى السيطرة الفعلية عليه في حقول الصيد. وقد رسخت هذه المدرسة أقدامها، واستمالت إليها جمهرة من كبار الباحثين، لا سيما بعد أن زوَّدنا علم الإثنولوجيا

[٥] P. N. Grand. Prehistoric Art, Studio Vista, London, 1967, p. 24.

بفيضٍ عن عادات السحر التعاطفي الشائعة في الثقافات البدائية المعاصرة، ومنها قيام الصيادين برسم الحيوان الجريح على الأرض قبل الانطلاق لصيده؛ فعقدوا المقارنة بين هذه الممارسة وبين تصوير فنان الكهوف لحيواناتٍ تخترقها السهام، أو تسيل الدماء من جروحها المفتوحة. وقد ساعدت الدراسات المبكرة التي نشرها آبي برويل في بدايات القرن العشرين على الترويج لأفكار المدرسة السحرية، لا سيما في كتابه المعروف «أربعمائة قرن من فن الكهوف»،[٦] وسيطرت النظرية السحرية لأكثر من نصف قرن على المجال الأكاديمي.

ولكن المدرسة السحرية فشلت في تقديم نظرية شاملة بالفعل، وتعرضت لكثيرٍ من النقد، لا سيما وأن المعلومات الإحصائية لا تؤيدها؛ فالمعلومات الناتجة مثلًا عن دراسة أكثر من مائة كهف في المنطقة الكانتربيرية وبعض امتداداتها، تفيد بأن عدد الرسوم التي تصوِّر حيوانات جريحة أو مطعونة بالحراب لا يمثِّل سوى ١٥٪ من مجموع الصور، فماذا عن بقية الصور التي تُعَد بالآلاف؟ إلا أن مساهمة هذه المدرسة تكمن في لفت النظر إلى الطابع غير الاعتيادي لرسوم الكهوف، وإلى وظيفتها التي تتجاوز الشكل الفني الجمالي. وفي هذا، تقول الباحثة ب. م. جراند، وهي من تلاميذ آبي برويل اللامعين ما يلي:

> «إن الصور الجدارية تضعنا في حالة مشحونة بعاطفة جيَّاشة تجعلنا ننظر إليها بعين القداسة ... إن كل كهوف الصور الجدارية تشارك، بدرجاتٍ متفاوتة، في نشر هذا الجو الجليل الذي يغمر المكان، كما أن رسومها تشكِّل كُلًّا منسجمًا، يخضع للقوانين الداخلية نفسها، وينشأ عن مصدر إلهام واحد. إن التكرار الذي يتبدَّى في الرسوم ينطوي على هَمٍّ أساسي تحاول التعبير عنه بإلحاح، وتتخذ هذه المحاولة شكلَ هاجس مسيطر ... إنها تضعنا أمام أحاسيس متضاربة؛ فهي تخلق لدينا إحساسًا غامرًا بوجود قِيَم كبيرة، تحاول هذه الرسوم نقلها إلينا، وإحساسًا آخر بعجزنا عن فهم ما تود قوله ... قد تكون رسوم الكهوف جزءًا من ميثولوجيا تحتل أقوى الحيوانات العاشبة فيها مركز الصدارة، إلا

---

[٦] Abbe H. Breuil, The Paleolithic Age, in: Larousse Encyclopedia of Prehistoric and Ancient Art, 1970, pp. 30–36.

Abbe H. Breuil. Four Hundred Century of Cave Art, Dordogne; Centre d'Études et de Documentation Préhistoriques.

أن مفاتيحنا إلى حقبة الصيد العظيمة تلك قد ضاعت، وكل ما لدينا هو صور وشارات لا تعيننا إلا على صياغة فرضيات لا بد من صياغتها.»[٧]

والفرضية التي أتقدم بها هنا، هي أن القيمة الرمزية لرسوم الكهوف أمر مؤكد، وهاجس الصيد لا يشغل بال فنان الباليوليت أكثر مما شغل بال رسام الأيقونات البيزنطية هاجس الولادة والتكاثر وهو يرسم مريم العذراء وهي حُبلى، أو وهي تحمل الطفل يسوع. فنحن في كلا الحالين أمام تكوين رمزي يشير إلى ما وراءه، والهيئة الحيوانية في تلك الرسوم ليست إلا وعاءً لقوة ما ورائية وجدت تعبيرها الأمثل في طاقة الحيوان المحسوسة على المستوى الطبيعي. ولعل مما يقطع أي صلة لهذه الهيئات الحيوانية بالمجال الدنيوي، هو خلو المشاهد من أي خلفية طبيعانية أو عنصر يمت إلى عالم الطبيعة؛ حيث لا وجود لشمس أو قمر، ولا لصخرة، أو شجرة أو نهر، ولا لأرض تخطو عليها الحيوانات، أو أفق يحدد موقعها، ومع ذلك فإنها تبدو متوازنة على خلفية غير مرئية. ومع أن الفنان قد بذل عناية فائقة في تظليل الكتل وإبراز معالمها من خلال تداخل النور والظل، إلا أن هذه الكتل لا تُلقي ظلًّا على الأرض، وتبدو وكأنها تتحرك في حيزٍ ينتمي إلى مجالٍ آخر، وبُعدٍ آخر للوجود. أما جو الجلال الذي يحيط بتلك الثيران والأفراس المندفعة بقوة، أو تلك التي تقف في وضعية التحفُّز وهي تحبس طاقة جبارة توشك على الانفلات؛ فيرتفع بها إلى حالة القداسة التي تشع من الأيقونات البوذية أو المسيحية. كما أن الولوج إلى هذه القاعات يعطينا إحساسًا شبيهًا بإحساسنا عندما ندلف إلى كاتدرائية قوطية. ولعل مما يؤكد قداسة هذه الأمكنة عند إنسان الباليوليت، هو أنها لم تُستخدَم لأغراضٍ دنيوية؛ فهنا لا وجود لعظام الطرائد التي يعثر عليها الآثاريون عادة في الكهوف السكنية، ولا أثر لنار الموقِد، ولا دلالة على بقايا دفن، كل ما أمكن العثور عليه هو بقايا أدوات الرسم مثل أقلام المغرة، وبعض المصابيح الزيتية.

لقد كان إنسان الباليوليت الأعلى في هذه البقع القصية المظلمة، يبحث عن تواصل مع القوة الكونية من خلال شاراتٍ قدسية تُعبِّر عن حضورها. وكما فعل إنسان الباليوليت الأوسط؛ فقد اختار إنسان الباليوليت الأعلى شارته هذه من العالم الحيواني، لا ليعبدها بذاتها، ولكن لكي يصنع نقاط تواصُلٍ مع المجال الآخر للوجود، والذي تُفصِح عنه تلك الحيوانات المنطلقة والمعبِّرة عن قدرة طاغية لا حدود لها.

---

[٧] M. B. Grand, op. cit., p. 61.

أما الدُّمى العشتارية، أو الفينوسات كما يدعوها الباحثون الغربيون؛ فهي تماثيل صغيرة لهيئة نسائية يبلغ ارتفاع أقصرها ٢ سم وأطولها قدمًا واحدة، ولهذا ندعوها بالدُّمى لا بالتماثيل (الشكل ٢-١) وقد بدأت بالظهور منذ نحو ٤٠٠٠٠ سنة في أوروبا، وتم العثور على أعدادٍ كبيرة منها خارج المنطقة الكانتربيرية على محورٍ أفقي يمتد من شرق أوروبا إلى غربها فيما بين ضفاف نهر الدون والسفوح الشرقية لجبال البيرنيه. وهي مصنوعة من مواد طبيعية متنوعة؛ مثل عاج الماموث والحجر الكلسي والكالسيت والطين المشوي. ولم يتم العثور في مناطق وأزمنة انتشار هذه الدُّمى إلا على دمية واحدة تمثِّل هيئة ذكرية، وهي منفَّذة بسرعة ودونما عناية.[٨] وعلى الرغم من آلاف الكيلومترات التي تفصل بين المواقع التي وُجدت فيها هذه الدُّمى؛ فإنها تبدو لنا نتاج مدرسة فنية واحدة أتقن فنَّانوها أسلوبًا متماثلًا في التنفيذ يتمثَّل في النواحي التالية:

(١) تتخذ كتلة الجسد شكلًا مغزليًّا مستدق الطرفَين عند الرأس والقدمَين، ومنتفخًا في الوسط.

(٢) عدم التركيز على الرأس، الذي يبدو في معظم الأحيان على شكل كتلة غير متمايزة، مع غياب تام لملامح الوجه، وقد يُستبدَل الرأس بنتوء بارز.

(٣) عدم التركيز على الذراعين، وإلى درجة لا تكاد نتبينها في بعض الأحيان.

(٤) تستدق الساقان بعد الركبة تدريجيًّا حتى تنتهيا إلى طرف ناتئ، مع غياب كامل للقدمَين.

(٥) المبالغة في تضخيم مناطق الخصوبة، وهي البطن والثديين والوركين، إلى درجة تجعل هذه الهيئات أبعد ما تكون عن الملامح التشريحية للإنسان العاقل في ذلك الزمان.

هذه الخصائص تشير بوضوحٍ إلى أن الفنان لم يكن يصوِّر جسدًا أنثويًّا مما يراه في عالم الواقع، وإنما يُنتِج رموزًا أنثوية من أجل التعبير عما يتجاوز الجسد الأنثوي الذي تحوَّل إلى مجرد شارة ترمز إلى الألوهة، أو بالمصطلح الذي استخدمناه حتى الآن، القوة الشمولية السارية في مظاهر المادة والطبيعة. وهذه القوة تبدو هنا مخزونة في مناطق الخصب الأنثوية، حتى لتكاد تنفجر وتفيض على ما حولها، وذلك مثلما رأيناها مخزونة في تلك الأشكال الحيوانية المتجمعة على نفسها وهي على وشك الانطلاق. فالشكل الشبيه

[٨] Grahame Clark. Prehistoric Societies, Knopf, New York, 1968, pp. 80–84.



شكل ٢-١

بالإنسان في فن الدُّمى يهدف إلى نفس الغاية التي للشكل الحيواني في فن الكهوف، والأنثى المرمَّزة المحرومة من الملامح التي تدل على شخصية صاحبها، ليست شخصًا بعينه إلهًا ما وكائنًا روحانيًّا ما، بقدر ما هي شارة مجردة وفكرة عن ألوهة غير مشخَّصة ذات خصائص أمومية، لما لها من صلة بخصب الطبيعة ووفرة الغذاء. ويبدو أن هذه الدُّمى ذات الشكل المستدق الطرف السفلي، كانت تُغرس في الأرض أثناء تأدية طقوسٍ معينة تهدف إلى إحلال الخصب في الأرض، لكي تفيض بثمارها على الإنسان، وبعشبها على حيوانات صيده.

(١-٣) العصر الحجري الحديث

مع نهاية عصر الباليوليت الأعلى تتوقف الفنون التصويرية في أوروبا، فيما يبدو وكأنه حالة انحطاطٍ شاملٍ للثقافة الباليوليتية، وينتقل مركز الثقل الحضاري نحو مناطق شرقي المتوسط في الهلال الخصيب واستطالاته في جنوب الأناضول؛ حيث كانت هذه المناطق تتأهَّب للدخول في عصرٍ حاسمٍ بالنسبة لتطور تاريخ البشرية هو عصر الزراعة، الذي استقر فيه الإنسان الصياد في الأرض وبنى لنفسه أولى القرى، وأخذ بإنتاج الغذاء

بدلًا من جمعه معتمدًا على الزراعة وعلى تأهيل الحيوان، فيما صار يُعرف لدى الآثاريين بالثورة الزراعية في العصر الحجري الحديث أو النيوليتي (= Neolithic)، وقد وضعوا تاريخًا لابتدائها لا يتعدَّى أواسط الألف التاسع ق.م. وسوف نركز فيما يلي على موقعَين هامَّين من مواقع هذه الثقافة؛ هما تل المريبط على الفرات الأوسط الذي يُعتبَر موقعًا نيوليتيًّا رائدًا، وشتال حيوك في جنوب الأناضول الذي يمثِّل ذروة إنجازات هذه الثقافة.

منذ أواخر الألف التاسع قبل الميلاد، تتوفَّر لدينا شواهد من تل المريبط على تقديس الثور البري، وذلك في وسطٍ قروي آخذٍ بالاعتماد التدريجي على الزراعة في استراتيجياته الغذائية. ففي بعض البيوت التي تتميز بملامح معمارية خاصة تشير إلى وظيفتها كمقاماتٍ دينية، رُفعت مصاطب طينية، وُضعت فوقها عدة جماجم لثيران برية مع قرونها، وفي إحدى الحالات كان رأس الثور مفككًا إلى قطعٍ معروضة في صفوف إضافة إلى القرنَين الكبيرَين اللذين تم عرضهما على التوازي. هذه الترتيبات المقصودة التي لا تنبِّئ عن قيمة استعمالية معينة، والاستخدام الرمزي لعناصر من الهيكل العظمي الحيواني، إنما تعكس مدلولاتٍ إيديولوجية دينية معينة نستطيع متابعة تجلياتها في مواقع نيوليتية أخرى.[٩] أي إن رأس الثور قد صار مركزًا لإجماعٍ روحي واختيار أيديولوجي يتخطى شكله الطبيعي ليغدو شارة قدسية ترمز للقوة الشمولية في الطبيعة.

هذا الاختيار الأيديولوجي لم يكن مدفوعًا بضغطٍ من الوسط الطبيعي بقدر ما كان مدفوعًا بضغطٍ فكري من نوعٍ خاص. فعِلم البقايا الحيوانية الذي جرى الاستعانة بخبرائه في مكتشفات تل المريبط، يؤكد أن الفصيلة البقرية في بيئة المريبط كانت نادرة جدًّا خلال فترة السوية الأثرية موضع البحث، وأن الفصيلة المهيمنة عدديًّا كانت فصيلة الغزال الذي اصطاده إنسان المريبط أكثر من غيره، أما البقر البري فلم تتزايد أعداده إلا بعد عدة قرون من تقديس رءوسه. وهذا يدل بوضوحٍ على أن الثور قد لعب دورًا أساسيًّا في الأيديولوجيا الدينية قبل وقت طويل من هيمنة دوره الغذائي. وهذه واقعة على درجة كبيرة من الأهمية؛ لأنها تُظهِر أن الدين ليس مرآة تعكس الأوضاع المادية والعلاقات الاجتماعية. وبناءً على هذه الواقعة يمكن الاستنتاج بأن الموقف الفكري من حيوانٍ ما ربما كان الدافع إلى الدخول معه في علاقة نفعية، وأن تقديس ذلك الحيوان ليس نتيجة

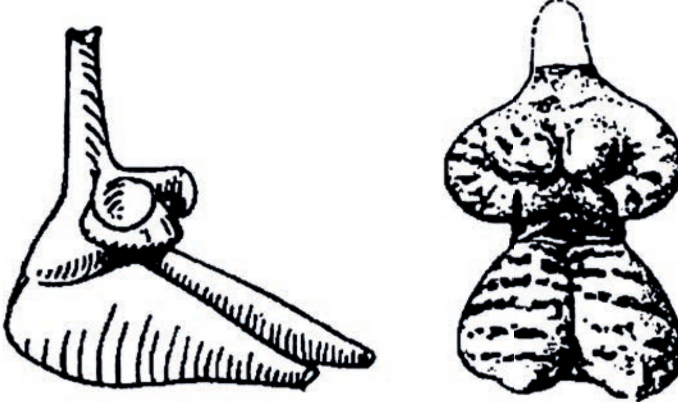
[٩] Jacques Cauvin, Les Premiers Villages De Syrie-Palestine. Lyon 1978, pp. 110–111, 115.

لكونه الأكثر صيدًا بل قد يكون العكس هو الصحيح؛ أي أن يساعد تقديس الحيوان على خلق شروط نفسية تشجع على صيده، ومن ثَم العمل على تأهيله مستقبلًا.[١٠]

إضافة إلى رءوس الثيران التي ساعدتنا على تلمُّس الوسط الفكري لهذا الموقع الرائد في الثقافة النيوليتية؛ فقد أنتج تل المريبط الأمثلة الأولى على فن الدُّمى العشتارية في العصر النيوليتي، وذلك منذ مطلع الألف الثامن قبل الميلاد. وقد لجأ الفنان في البداية إلى تمثيل الهيئة الأنثوية في وضعية الوقوف وهي تسند نهدَيها بكفَّيها، ولكنه ما لبث أن مَثَّلها في وضعية القعود على عجيزة ضخمة بحيث تتخذ كتلة الجسم شكل مخروط مستقر. وقد شاع هذا التقليد فيما بعد، في جميع مواقع الثقافة النيوليتية في الهلال الخصيب (الشكل ٢-٢)، ويبدو أن الفارق بين الشكل المغزلي للدمية الباليوليتية والشكل المخروطي للدمية النيوليتية يعكس اختلافًا في استخدامها الطقسي؛ فقد كانت الدمية الباليوليتية تُغرس في الأرض في وضعية الوقوف على ما استنتجنا سابقًا، أما الدمية النيوليتية فقد كانت توضع على مصطبة في المُصلى تقوم مقام المحراب. إن الأساليب الفنية التي اتبعها الفنان النيوليتي في تشكيل هذه الهيئات الأنثوية، تدل بوضوح على أنه لم يكن يفكر في تمثيل هيئة لكائن إلهي معين، وإنما يعمل على صياغة رسالة بصرية مكثفة ومفعمة بالرمز يُودِعها في شارة قدسية تُوَسِّطُ الشكل الأنثوي المحوَّر من أجل الدلالة على قوة شمولية ذات خصائص أنثوية من غير أن تكون أنثى مشخَّصة.

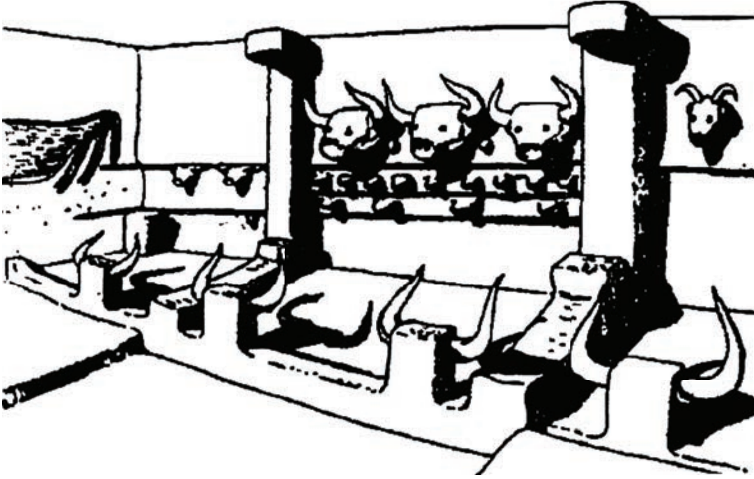
في موقع شتال حيوك الذي سكنه الإنسان النيوليتي المشرقي منذ أواسط الألف السابع، تتحوَّل المقامات الدينية النيوليتية البسيطة إلى معابد حقيقية تم العثور على أربعين منها موزَّعة على السويَّات الأثرية العشر للموقع. وغالبًا ما توضَّعت هذه المعابد فوق بعضها عبر تلك السويات، واحتوت على الأثاث الطقسي نفسه، الأمر الذي يدل على استمرارية في التصورات الدينية لمدة تقارب الألف عام. وقد صوَّر الفنان في هذه المعابد عددًا من الحيوانات لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، هي الثور والكبش والنمر والأيل والنسر، ولكن الثور احتل مكان الصدارة بين هذه الحيوانات. ففي جميع هذه المعابد اتخذت رءوس الثيران المشكَّلة بالجص مكان الصدارة على الحائط الرئيسي، وبالغ الفنان في التوكيد على قرونها حتى بلغ طول القرن في بعض الأحيان قرابة المتر، وقد تصطف على الأرضية تحت

[١٠] جاك كوفان، ديانات العصر الحجري، ترجمة سلطان محيسن، دمشق ١٩٨٨م، ص١١٠–١١٧.



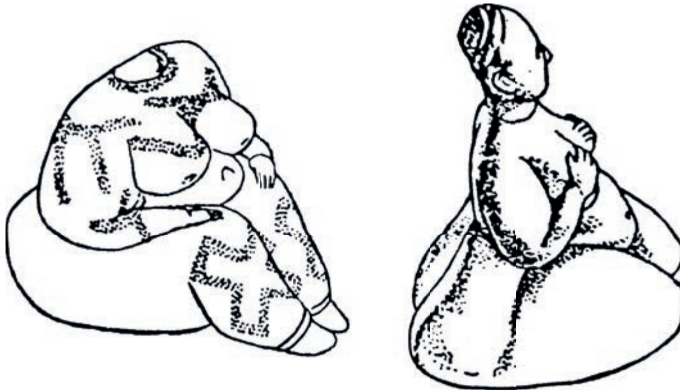
شكل ٢-٢

التكوين الرئيسي الحائطي مجموعة من شعار البوكرانيا، وهي عبارة عن نَصب قليل الارتفاع ينبعث منه قرنان عظيمان (الشكل ٢-٣). وربما انتظمت البوكرانيا في رتل ضمن تكوين يعطي الناظر إليها إحساسًا بالرهبة والخشوع أمام قوة غير منظورة تشع منها.



شكل ٢-٣

إضافة إلى هذه التكوينات الجدارية؛ فقد عثر المنقِّبون في هذه المعابد على دُمًى أنثوية منفَّذة وفق التقاليد النيوليتية مصنوعة من مادة الرخام أو الحجر أو الطين، وبتقنياتٍ راقية تشبه تقنيات النحت اللاحق المعروفة في الحضارات الكبرى، لا سيما أن طول بعضها قد بلغ ستة عشر سنتيمترًا. جميع هذه الدُّمى مُثلت في وضعية القعود مع المبالغة في تضخيم مراكز الخصوبة في الهيئة النسائية (الشكل ٢-٤)، وقد وجدت مُلْقاة في المكان هنا وهناك، مما يدل على أنها لم تكن جزءًا أساسيًّا من الأثاث الطقسي، وإنما جُلبَت إليه من الخارج كنذورٍ يأتي بها المتعبِّدون معهم.[١١] والأمر المرجح أن هذه الدُّمى كانت تُستخدَم في الطقوس المنزلية خارج المعبد.



شكل ٢-٤

في شتال حيوك بلغت فنون الإنسان النيوليتي قمةً غير مسبوقة أو لاحقة، وقد قدمت لنا هذه الفنون المعتقدات النيوليتية في أكثر تعبيراتها وضوحًا. لقد تحوَّلت جماجم الثيران المأخوذة من عالمها الطبيعي والمعروضة على المصاطب في تل المريبط إلى أعمال مصنوعة بعناية لتؤدي الرسالة البصرية التي لجماجم تل المريبط، ولكن بشكلٍ أكثر تأثيرًا وقدرةً

[١١] فيما يتعلق بديانة شتال حيوك وفنونها، راجع الكتاب الذي وضعه مكتشف الموقع الآثاري البريطاني جيمس ميللات:

James Mellaart, Catal Huyuk, Thames and Hudson, London 1967.

على نقل إحساس الفنان بعالم الألوهة وقوته السارية في الطبيعة. والأشكال المصورة هنا، وعلى رأسها الثور والهيئة الأنثوية، قد فقدت روابطها مع العالم الطبيعاني الذي استُمدت منه، وغدت موضوعًا لاختيار روحي وبؤرًا رمزية يتجلى من خلالها المستوى الآخر غير المنظور للوجود.

خلال الهزيع الأخير من عصر النيوليت، وبتداخلٍ مع عصر النحاس اللاحق، ظهرت في منطقة الهلال الخصيب أربع ثقافات راقية تميزت بنهضة فنية وحساسية جمالية. وقد دُعيت كل ثقافة باسم أول مواقعها المكتشَفة وهي: ثقافة سامراء، وثقافة حسونة، وثقافة حلف، وثقافة تل العبيد. ولما كان استقصاء الوسط الفكري لهذه الثقافات يتطلب، بحد ذاته، بحثًا مطولًا مستقلًّا؛ فقد اخترت التوقف عند الثقافة الحلفية واعتبارها نموذجًا لأخواتها.

عاشت الثقافة الحلفية مدة ألف عام، وذلك من أواسط القرن السادس إلى أواسط الألف الخامس قبل الميلاد. وقد استمدت اسمها من موقع تل حلف في الشمال السوري قرب بلدة رأس العين على الحدود السياسية الحالية مع تركيا. شملت هذه الثقافة جميع المناطق الشمالية الواقعة بين نهر الدجلة شرقًا، ونهر الخابور الذي يرفد الفرات غربًا، مع استطالات وصلت إلى لبنان وشرقي الأردن وفلسطين. تجلَّت جماليات الثقافة الحلفية في صناعة الملابس والمطرزات والسلال، وبشكلٍ خاص في صناعة الأواني الخزفية الملونة، التي اعتمد فيها الفنان أسلوبَين؛ أسلوب الخطوط والأشكال الهندسية الجيومترية، وأسلوب الزخارف التي استمدت موضوعاتها من الطبيعة، وأبرزها الزهرة ذات الوريقات الأربعة التي تتخذ شكلًا متصالبًا، دُعي فيما بعد بصليب مالطا. وفيما يتعلق بالرموز والشارات ذات الطبيعة الدينية؛ فقد صوَّر الفنان رءوس الثيران والفأس المزدوجة والحمامة. ويبدو من تكرار ظهور رءوس الثيران، سواء في الرسوم أم في الدُّمى الطينية، أن الثور قد احتل مكانة مركزية ضمن المنظومة الرمزية الحلفية، كما شَغلت الهيئة الأنثوية المرمَّزة المصنوعة وفق التقاليد النيوليتية حيزًا كبيرًا من فن الدُّمى الحلفية.[١٢]

[١٢] د. سلطان محيسن، بلاد الشام في عصور ما قبل التاريخ، دمشق ١٩٩٤م، ص١٠٤–١١٠.

Charles L. Redman, The Rise of Civilization, San Francisco, 1978, p. 122.

Joseph Campbell, The Masks of God, Penguin, New York 1978, vol. 1, p. 143, vol. 4, p. 63.

هذه المنظومة الرمزية الحلفية تابعت ظهورها في الثقافات العليا للعصور التاريخية، وتحوَّلت شاراتها القدسية إلى رموزٍ لأهم الآلهة المشخَّصة. فشارة الثور تحوَّلت في مصر إلى الثور آبيس الذي ابتدأ تاريخه كرمزٍ للخصوبة، ثم تحوَّل بعد ذلك إلى رمزٍ للإله بتاح، ثم إلى رمزٍ للإله أوزوريس. وفي سورية كان لقب الثور يُطلَق على كبير الآلهة إيل. وفي سومر وأكاد كان يدل على الإله دوموزي الذي دُعي في أكثر من نص سومري بالثور البري. وفي الفنون المصورة للشرق القديم عمومًا تحوَّل قرنا الثور إلى رمزٍ للألوهة، وغالبًا ما نلجأ اليوم في تمييزنا لشخصية الإله عن شخصية الملك في تلك الفنون إلى ملاحظة القرنَين اللذين ينبعثان من جانبَي غطاء الرأس. وفيما يتعلق بالحمامة؛ فقد صارت واحدًا من الرموز ذات الصلة بعبادة إلهة الحب والخصب في الثقافات المشرقية وفي الثقافة اليونانية. أما الفأس المزدوجة فقد صارت في الثقافة المينوية (كريت وجزر بحر إيجة) التي كانت مقدمة للثقافة اليونانية، شارة للإلهة الكريتية الكبرى، التي صوَّرها أكثر من عمل فني وهي تحمل بيدَيها الاثنتَين فأسًا مزدوجة (الشكل ٢-٥). كما حفلت التزيينات الخزفية بأشكالٍ متنوعة لهذه الشارة؛ حيث نجدها إما منفردة وإما تعلو رأس الثور الحلفي الذي رحل معها إلى كريت. وقد تمتعت هذه الشارة التي رمزت للقوة الشمولية في ثقافة حلف بمكانة مميزة في المنظومة الرمزية لأديان الإنسان حول المعمورة، مما سأسرده باختصارٍ فيما يلي:



شكل ٢-٥: الأم الكبرى الكريتية ١٥٠٠ (ق.م.)

في بعض الديانات الأفريقية رمزت الفأس المزدوجة إلى قوة السحر، وإلى الصاعقة، وفي البوذية رمزت إلى دورة الحياة والموت، ولدى السلت في أوروبا ما قبل المسيحية رمزت إلى رئيس المحاربين المؤلَّه، وفي الصين إلى السلطة العليا، وفي مصر إلى الألوهة الشمسية،

وفي الهند إلى إله النار الذي يجسِّد الطاقة الكونية، وفي اليونان إلى كبير الآلهة زيوس، ولدى الحثيين إلى إله العاصفة تيشوب، وفي المسيحية إلى يوحنا المعمدان، وفي سومر وأكاد إلى الإله دوموزي، وفي اسكندنافيا إلى عددٍ من الألوهات، على رأسها زعيم المحاربين.[١٣]

والسؤال الذي صرنا مطالبين بالإجابة عليه بعد عرضنا لمفهوم القوة السابق على مفهوم الآلهة في تاريخ الدين، هو: متى وكيف وُلد الآلهة من رحم القوة الشمولية ذات الخصائص الأنثوية؟

[١٣] J. C. Cooper, Encyclopedia of Traditional Symbols, London, 1978, p. 16.

الفصل الثالث

أصل الآلهة

ليس البحث عن أصل الآلهة في تاريخ الدين وقفًا على الفكر الحديث، ولعل أول من دوَّن رأيًا في هذا الموضوع هو الكاتب الإغريقي يوهيميروس Euhemeros الذي قال في كتابه «التاريخ المقدس» بأن الآلهة كانوا في الماضي رجالًا بارزين، ولهم مكانة عالية في مجتمعهم، ثم قدَّسهم الناس بعد مماتهم.[1] وهذه أول إشارة في تاريخ الأفكار إلى نشوء الآلهة عن عبادة الأسلاف. بعد يوهيميروس قام الكاتب السوري فيلو الجبيلي (نسبة إلى مدينة جبيل الفينيقية) بوضع مؤلَّف عن تاريخ الفينيقيين، أورد في مقدمته لمحة موجزة عن تاريخ البشرية وعقائدها، فقال إن الجيل الأول من البشر قدَّس الأشجار وأقاموا لها الطقوس، وبعد ذلك تتالت الأجيال التي كان لكل جيل منها فضل اكتشاف هام من مكتشفات الحضارة، وذلك مثل النار والزراعة وتأهيل الماشية والتعدين وغيرها. وبمرور الوقت قام الناس بتقديس أصحاب تلك المكتشَفات من الأفراد المميزين في الماضي، ورفعوهم تدريجيًّا آلهةً معبودة.[2]

وقد سار أوائل الدارسين المحدثين للظاهرة الدينية على النهج نفسه؛ ففي عام ١٨٥١م نشر الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر مقالته الشهيرة، حول دور معتقد الأرواح في نشوء الدين؛ فلقد لاحظ سبنسر أن الثقافات البدائية تعتقد أن لأرواح الموتى دورًا هامًّا في حياة ذويها ومحيطها الذي عاشت فيه إبان حياتها الأولى، وبأن تحرُّر الأرواح من أجسادها يعطيها نوعًا من القوة لا يمتلكها الأحياء، ويمكن توجيهها للنفع

[1] Mircea Eliade, ed. Encyclopedia of Religion, vol. 2, pp. 172–173.

[2] L. Dellaport. Phoenician Mythology, in: Larousse Encyclopedia of Mythology, p. 82.

أو للضَّر تبعًا للطريقة التي تجري معاملتها بها، والطقوس التي تقام لها. وتتسع دائرة تأثير الروح بما يتناسب مع مكانتها السابقة، والمحيط الذي كانت تنشط فيه؛ فروح الفرد العادي تؤثر بعد الموت في دائرة الأهل والأقارب المباشرين، أما روح الساحر أو زعيم القبيلة فيشمل تأثيرها الجماعة كلها. وقد قادته دراسته لدور هؤلاء السحرة والزعماء خلال حياتهم وبعد مماتهم، إلى نتيجة مفادها أن الآلهة الأولى التي عبدها الإنسان لم تكن في أصلها إلا أفرادًا من هذا النوع، استمرت قُواهم فاعلة في محيط الجماعة بعد مماتهم، ثم قامت الأجيال اللاحقة بتأليههم وتقديم فروض العبادة لهم.[٣]

وبتأثير سبنسر قام رائد الأنتروبولوجيا النظرية البريطاني إ. ب. تيلور بصياغة نظريته في أصل الدين والمعروفة بالأرواحية Animism، والتي أثَّرت على أجيالٍ عديدة من الباحثين قبل أن يضعف تأثيرها مع بدايات القرن العشرين. وقد وصف تيلور نظريته بأنها نظرية الحد الأدنى في تعريف الدين، وشرحها في كتابه الشهير «المجتمع البدائي» الصادر في لندن عام ١٨٧١م.[٤] يفترض تيلور أن أقدم شكل للدين يقوم على الاعتقاد بوجود الروح؛ فلقد رفض الإنسان النظر إلى الموت باعتباره نهاية للحياة الفردية، وقاده هذا إلى الإيمان بأن حياة الفرد سوف تستمر بعد الممات عن طريق استمرار روحه في مستوًى آخر للوجود. وقد تكوَّنت لديه فكرة انقسام الكائن إلى جسدٍ مادي وروح أثيرية من خلال مراقبته لظاهرة الأحلام، التي فسَّرها بانفصال التوءم الأثيري للجسد وتجواله بحُرية ليزور مناطق نائية، أو يتصل بأشخاصٍ ماتوا منذ زمنٍ بعيد. وهذه الخصائص الحركية للروح ناتجة عن طبيعتها اللطيفة وطاقتها القوية؛ فهي تنسلُّ من الفم، وتتحرك دون قيدٍ، وتصل بسرعاتٍ فائقة إلى حيث تريد. ثم إن قوة الروح تزداد بعد موت الجسد، وتكتسب طاقاتٍ إضافية، وتستطيع في حالتها الجديدة أن تسكن في أي موضوع من موضوعات العالم المادي أو الحيوي، وأن تُغير مكان سكنها هذا متى تشاء أو تبقى هائمة بلا مسكن، ولكنها تبقى على صلة بعالم البشر، تقدِّم لهم العون أو تسبِّب الأذى، وإليها يعزو البدائي كلَّ خير وشر؛ ولذلك فقد وجد أن من الحكمة العمل على استرضائها

[٣] من أجل عرضٍ ملخص ووافٍ لأفكار سبنسر، راجع:
J. W. Burrow. Evolution and Society, Cambridge, 1970, pp. 179–227.

[٤] انظر آخر طبعة جديدة للكتاب:
E. B. Tylor, Primitive Culture, New York, 1971.

وتهدئة خواطرها من خلال تقديم الذبائح والقرابين، وهذا ما قاد إلى ظهور أولى أشكال الممارسات التي ندعوها اليوم بـ «الدينية». وبما أن أرواح الأسلاف المتميزين من زعماء وقادة وسَحرة هي أقوى الأرواح وأكثرها تأثيرًا؛ فإن الطقوس قد تركزت على هذه الأرواح أكثر من غيرها، وبذلك صاغ الإنسان لنفسه مفهوم الآلهة. ثم ينتقل تيلور إلى وصف زمرة أخرى من الأرواح غير الإنسانية، وهي الأرواح التي تسكن، من حيث الأصل، في مظاهر الطبيعة، وتتسبب فيما يبدو للبدائي من دينامية وحركة في هذه المظاهر؛ فإذا تحرك الهواء فلأن به روحًا تحركه، وكذلك الأمر فيما يتعلق بحركة الماء ونمو النبات وحركة الأجرام السماوية؛ وبذلك فقد وسَّع البدائي نظرته الأرواحية لتشمل العالم من حوله؛ فجعله عالمًا حيًّا تسكنه وتحركه الأرواح من كل نوع.

وفي الحقيقة؛ فإن أولئك المفكرين القُدامى والمحدَثين ممن بحثوا في أصل فكرة الآلهة، قد قدَّموا خدمة جُلَّى إلى علم الدين، وذلك بإخضاعهم هذه الفكرة إلى الاستقصاء التاريخي، ولم ينظروا إليها كبدهية من بدهيات الوعي؛ فقد مرَّ على البشرية أزمان لم تعرف فيها الآلهة، ولكنها تعرَّفت عليها في سياقٍ فكري تاريخي معين، عندما قدَّس الناس أرواح أسلافهم الذين تحوَّلوا بعد ذلك إلى آلهة. ولسوف أقدم فيما تبقَّى من هذا الفصل ما يؤيد نتائجهم الحدسية هذه، وأُدعِّمها بوقائع مستمَدة من الأنتروبولوجيا وعلم الآثار، ولكن ما آخذه عليهم هو مطابقتهم بين أصل الآلهة وأصل الدين، وتأسيسهم لفكرة ما زالت تتمتع بمؤيدين مفادها أن الدين ابتدأ عند الإنسان عندما اعتقد بوجود الآلهة، وما الطقوس شبه الدينية التي مارسها الإنسان قبل ذلك إلا نوعٌ من السحر، الذي يهدف إلى التحكُّم في سير عمليات الطبيعة وتحويلها لصالحه، وقد قدَّمنا في الفصلَين السابقَين ما يكفي لنقد هذه الآراء.

إذا كانت هذه الفرضية الحدسية عن نشوء الآلهة صحيحة، فإننا لا بد واجدون ما يؤيدها في ثقافات الشعوب البدائية وثقافات العصور الحجرية، وهذا ما سنشرع به الآن مبتدئين بأكثر الثقافات البدائية أصالة وهي ثقافة الأستراليين.

يؤمن سكان أستراليا الأصليون، على اختلاف قبائلهم، بأنهم يتحدَّرون من أسلافٍ أسطوريين لم يُولَدوا من جيلٍ سابقٍ عليهم، وإنما انبثقوا إلى الوجود في بداية الزمن مع ما انبثق من مظاهر العالم المادية والحيوية. وقد تمتع أولئك الأسلاف بقوًى لم تتيسَّر لغيرهم بعد ذلك، وهم الذين قاموا بأهم الإنجازات التي يسَّرت الاستمرار لأجيال البشر اللاحقة من بعدهم، وذلك مثل الابتكارات التكنولوجية والمؤسسات الاجتماعية

والطقوس الدينية. وعندما انتهت مهمتهم غادروا الحياة، وولجوا إلى باطن الأرض، من هيئاتٍ طبيعية تحوَّلت بعد ذلك إلى بقاع مقدسة، ولكن أرواحهم بقيت خالدة ترعى سلالاتهم من بعدهم. ويعزو الأستراليون إلى هذه الأرواح قوًى فوق طبيعانية خارقة؛ فهم قادرون على الحركة والانتقال بلمح البصر فوق الأرض أو تحتها، ويخترقون الجبال والحواجز الطبيعية، مثلما يعبر الشعاع في الماء، وقد يغمرون الأرض بطوفانات عظيمة، أو يفجرون الينابيع التي تملأ بحيراتٍ لا حصر لها. ولعل من أهم المعتقدات المتعلقة بهم هي مسئوليتهم عن إخصاب النساء وتكوين الأجنة في الأرحام؛ فالفعل الجنسي لدى الأسترالي ليس السبب المباشر في حمل المرأة، وإنما مجرد وسيط يسمح لأحد الأسلاف بأن ينفخ من روحه في الرحم فيُودِع جزءًا منها هناك. وبذلك فإن السلف يزدوج في كل مرة يولَد فيها طفل، وذلك إلى ما لا نهاية، من دون أن يفقد من كيانه الروحي شيئًا؛ لأن ما يحل في الرحم لا يعدو أن يكون نفحة لطيفة من خزان لا ينضب. وبهذه الطريقة يغدو كل فرد في العشيرة مرتبطًا بشكلٍ وثيق بأحد أولئك الأسلاف؛ لأنه ممثِّله وصورة عنه بين الجماعة، ونظرًا لمسئوليته المباشرة عن إنجاب الطفل؛ فإن السلف يتابع اهتمامه به وحمايته له، من الميلاد إلى الممات.[٥]

إضافة إلى هذا الدور الاجتماعي المميز للأسلاف؛ فإن بعض العشائر أوكلت إليهم أدوارًا يلعبونها على المستوى الطبيعاني، أو حتى على المستوى الكوني؛ فقد يكون هذا السلف موكلًا بالمطر، وآخر بحركة الأجرام السماوية، ويقال إن أحدهم هو الذي أشعل الشمس، وما إلى ذلك. وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى تسمية هذا النوع من الأسلاف بالآلهة. إلا أن تعبير الآلهة غير دقيق تمامًا في حالتنا هذه؛ لأننا لا نزال عند هذه المرحلة من تطور مفهوم الآلهة أمام أرواحٍ انتقلت إلى منزلة أرقى، وصار لها مجال فعل أوسع. كما أن هذه الشخصيات القدسية ما زالت محافظة على نسبها البشري، على عكس الآلهة التي ستدَّعي لنفسها نسبًا ما ورائيًّا مستقلًّا، لا صلة له بنسب البشر. وهذه النقلة سوف نتابعها بالعودة إلى خط التطور الرئيسي لحضارتنا الحالية، مبتدئين من حيث انتهينا في

[٥] هذا العرض لمعتقَد الأسلاف عند الأستراليين قدمتُه استنادًا إلى المادة المعلوماتية التي عرضها إميل دوركهايم في الباب الثاني، الفصل التاسع من كتابه:

Emile Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life, London, 1903/1915—free press, New York, 1965, pp. 72–86.

الدراسة السابقة، أي من العصر الحجري، لنرى كيف انتقل الفكر الديني من تقديس الأسلاف إلى التصورات الأولى عن الآلهة المشخَّصة.

لقد دلَّتنا طقوس الدفن عند إنسان النياندرتال على اعتقاده بوجود الروح، وبانقسام الأحياء إلى جسدٍ مادي وشبحٍ أثيري يستقل عنه عند الموت، ويرحل إلى عالم آخر، ورأينا في هذه العقيدة الشواهد المبكرة على ظهور الدين. كما أمدتنا بقايا قبور الإنسان العاقل في عصر الباليوليت الأعلى بدلائل تشير إلى استمرار هذه العقيدة وتطورها. فكما كان الحال في ترتيبات الدفن لدى النياندرتال؛ فقد نال الرأس عناية خاصة لدى الإنسان العاقل؛ فقد نجده متوسدًا كومةً من الأصداف والقواقع، أو محميًّا بحجرٍ كبيرٍ ملاصق، أو موضوعًا ضمن صندوق مؤلَّف من حجرَين يسندان حجرًا أفقيًّا موضوعًا فوقهما، أو محاطًا بدائرة من الأحجار. وهنالك آثار تدل على أن جسد المتوفَّى قد طُلي بمادة المَغرة الحمراء التي ترمز إلى الدم شعار الحياة، وذلك في رمزية إلى بعث الروح. ولدينا حالات نادرة تدل على عرض جمجمة الميت في مكانٍ بارزٍ من كهف السكن.[٦]

هذه الشعائر الجنائزية المتنوعة تدل على عقيدة راسخة بوجود الروح، ولكنها لا تدل على وجود عبادة منظَّمة لأرواح الأسلاف، ونحن لا نجد الشواهد الأكيدة على هذه العبادة إلا مع مقدمات الثورة الزراعية في عصر النيوليت. فمنذ العصر النطوفي الذي مهَّد لعصر الزراعة في منطقة الهلال الخصيب، نلاحِظ شيوع عادة دفن جماجم الموتى في استقلالٍ عن هياكلها العظمية، وفي المواقع التي وُجدت في مقابرها هياكل كاملة؛ فقد استمرت عادات الدفن التي سادت في الباليوليت الأوسط والأعلى؛ فالهياكل مثنية بقوة في حفرٍ صغيرة، والرأس يستند إلى وسادة حجرية، بينما وُضعت على المفاصل أحجار ثقيلة، وهنالك آثار لطلاء أحمر على جسد المُتوفَّى.

إن الأهمية الخاصة للرأس سوف تتوضَّح أمامنا تدريجيًّا، كلما تقدمنا زمنيًّا في العصر النيوليتي، ويتبدَّى لنا معتقَد يرى في الرأس مستودعًا لقوة قُدسية. ففي السويات الأثرية للنيوليت ما قبل الفخار (٨٣٠٠–٧٦٠٠ق.م.) تعلِن عبادة الجماجم عن نفسها لأول مرة وبكل قوة ووضوح، وذلك في موقع أريحا بفلسطين، حيث كُشف عن عدد من

[٦] جاك كوفان، ديانات العصر الحجري الحديث، ترجمة د. سلطان محيسن، دمشق، ١٩٨٨م، ص٣٢–٣٣.

القبور يحتوي كلٌّ منها على جماجم مرتَّبة في مجموعاتٍ، تتألف كلٌّ منها من خمس أو ثلاث جماجم مرصوفة على شكل دائرة، ووجوهها تتجه نحو الداخل. وهنالك دلائل على أن بعض الأسر كانت تدفن جمجمة سلفها المبجل تحت المنزل الجديد عند التقاء الجدارَين كنوعٍ من حجر التأسيس، والهدف من هذا الإجراء، على ما يبدو، هو الاحتفاظ بالقوة الروحية لذلك السلف في البيت.[٧] وفي تل المريبط في سورية عُثر على الهياكل العظمية مدفونة تحت أرضيات البيوت من دون جماجمها، أما الجماجم فقد وُضعت في الأعلى على قواعد طينية، ورُصفت على طول الحائط الداخلي للمنزل، وذلك كنوعٍ من الأثاث الطقسي الجنائزي المعروض باستمرار.[٨]

فإذا جئنا إلى السويات الأثرية للنيوليت الفخاري (٧٦٠٠–٦٠٠٠ق.م.) نجد تطورًا ملفتًا للنظر في ترتيبات عرض الجماجم داخل المنازل. ففي أريحا لم يكتفِ الإنسان النيوليتي بعرض جماجم الموتى بشكلها الطبيعي، وإنما عمد إلى إعادة تشكيل الملامح؛ بحيث تغدو الجمجمة نوعًا من الصورة الشخصية للسَّلف المبجَّل، واستخدم في عملية التشكيل عجينة من كلسٍ وطين، وملأ محاجر العيون بأصدافٍ تعطي شكل البؤبؤ، تم طلي الوجه بلون قريب من لون البشرة الحية، وحُشِي تجويف الجمجمة بالطين المدكوك (الشكل ٣-١). بعد ذلك عُرضت الجمجمة إما مفردة أو في مجموعة مؤلَّفة من خمس جماجم أو ثلاث. وقد توضع الجمجمة على كتلة تمثِّل الجزء الأعلى من الجسد الإنساني ليغدو التكوين أشبه بتمثالٍ نصفي. ويقدم لنا موقع تل الرماد عند سفوح جبل الشيخ شواهد على شعائر مشابِهة؛ فقد وجدت الجماجم المشكَّلة الملامح هنا أيضًا، وباستخدام التقنيات نفسها، وهي موضوعة على قواعد طينية تقوم بدور الجذع، ولكن أسلوب التنفيذ لم يصل درجة الرهافة والإتقان التي رأيناها في جماجم أريحا. وفي شتال حيوك وُجدت الجماجم معروضة بشكلها الطبيعي على مصاطب إلى جانب رءوس الثيران. ولدينا أمثلة أخرى متفرقة في سورية وفلسطين على شعائر الجماجم هذه. إلا أن ما يلفت النظر هو وجود مقابر تحتوي على هياكل عظمية بدون رءوسها، وعدم العثور على هذه الرءوس في أي مكان في الموقع، الأمر الذي يدل على أن السكان قد حملوا معهم جماجم أسلافهم عندما هجروا المكان.[٩]

---

[٧] المرجع نفسه، ص٤٧.

[٨] Kathleen Kenyon. Archaeology in the Holy Land, London, 1985, p. 34.

[٩] جاك كوفان، المرجع السابق، ص٥٧–٦٤.



شكل ٣-١

وهكذا تثبت المعلومات المستمدة من علم آثار ما قبل التاريخ، أن عبادة الأسلاف لم تنشأ عند جذور الدين، ولم تكن مصدرًا للظاهرة الدينية في الثقافة الإنسانية كما قال هربرت سبنسر وأتباع المدرسة الأرواحية، وإنما نشأت في سياق تاريخي معين، وفي وسط قروي مستقر يتمتع بحياة دينية منظَّمة، تحمل وراءها عشرات ألوف السنين من التأمُّل، ومن صياغة الأفكار المجردة عن عالم الألوهة. إن عبادة الأسلاف لم تؤسِّس لمفهوم «المقدس» عند الإنسان، وقدسية الأسلاف قد صدرت عن مفهومٍ مؤسِّس وراسخ للقداسة وعن المقدس والدنيوي. وإذا كانت أرواح هؤلاء الأسلاف قد اكتسبت قوة فوق طبيعانية؛ فلأنها انضمَّت إلى المجال القدسي، واستمدت من قوته، ولكن هذه الجماجم المُشكَّلة الملامح التي اعتُبرت مستودعًا للقوة كانت البداية الأولى للتصورات اللاحقة عن الألوهة المشخَّصة؛ لأنه منذ أن أخذ الإنسان بتشكيل ملامح وجه إنساني لشخصٍ بعينه، ثم عزا إلى هذه الشخصية قوة فوق طبيعانية، صار الفكر الديني على أعتاب مرحلة تشخيص الألوهة، وشيئًا فشيئًا سوف تكتسي القوة الشمولية غير المشخَّصة بملامح إنسانية، وتتحوَّل إلى إله ذي قوة، وقد ساعد على إحداث هذا التحول جملة من التغيرات في العلاقات الاجتماعية وأنماط الإنتاج لدى الجماعات الزراعية.

مما لا شك فيه أن التغيُّرات التي طرأت على أنماط الإنتاج لدى الجماعات الزراعية الأولى، وتبدُّل البِنى السياسية والاجتماعية في تلك القرى التي كانت تسير بخُطًى حثيثة نحو التحوُّل إلى أشباه مدن، قد ساعد على إحداث تغيرات مقابِلة في المفاهيم الدينية، وشجع على ترسيخ مفهوم الشخصية الإلهية. وبشكلٍ خاص فإننا نعزو إلى التحولات التي طرأت على مفهوم السلطة ضمن الجماعة، وعلى أساليب ممارساتها الأثر الأكبر في تكوين مفهوم جديد للسلطة على مستوى الكون. فجماعات الصيادين في الباليوليت الأعلى كانت تعيش في ظل نظام يقوم على المشاعية الاقتصادية، ونظام سياسي بسيط يرأسه

قائد غير متفرغ لمهام الرئاسة، يرعى تطبيق الأعراف المتوارثة ويعمل على فض المنازعات العرضية التي قد تنشأ بين الأفراد. وإلى جانب هذا الرئيس الزمني هنالك الشامان أو ساحر القبيلة الذي يقود الطقوس في المناسبات الدينية. هذه الصورة العامة لمجتمع الصيادين الأوائل لم تتغير كثيرًا في مطلع عصر النيوليت عندما استقر الإنسان في الأرض، واعتمد في اقتصادياته على الزراعة بشكلٍ رئيسي؛ فالمشاعية الاقتصادية بقيت قائمة على ما يبدو، وكانت الأرض ملكًا مشترَكًا لأفراد القبيلة الواحدة الذين تمتعوا بالمساواة في كل شيء. وتظهر هذه المساواة في البيوت المتشابِهة للقرى الزراعية الأولى ومحتوياتها؛ حيث لم يكتشف المنقِّبون بيوتًا مميَّزة بسعتها أو بأثاثها تدل على انتمائها لأشخاصٍ مميزين في المرتبة الاجتماعية أو الملكية الفردية؛ أو قبورًا تحتوي على هدايا جنائزية أثمن مما يحتويه غيرها.

ولكن مع الاقتراب من فجر المدنية في الشرق الأدنى القديم، ومع التحوُّل التدريجي للقرى الزراعية إلى أشباه مدن، نبدأ بملاحظة حدوث تغييرات في البِنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمواقع النيوليتية، التي دخلت الآن في العصر النحاسي الذي مهَّد للاستخدام الواسع للمعادن عوضًا عن الحجارة؛ فقد تحوَّل المقام الديني البسيط إلى معبدٍ، وتحوَّل الشامان إلى كاهنٍ كبيرٍ يخدمه عدد من الكُهَّان الأدنى مرتبة، وبُني قصر للرئيس الذي تحوَّل إلى مَلِكٍ متفرغ لشئون الحكم، يفرض سُلطته بعد أن كان يستمدها من الجماعة، وظهر التملُّك الفردي للأرض ولوسائل الإنتاج، وتنوَّعت الحِرَف والاختصاصات. هذه التغيرات انعكست على الوسط الفكري للجماعة؛ فبعد أن تأسَّس مفهوم السُّلطة على المستوى الاجتماعي، صار الكون يبدو وكأنه محكومٌ ومسيَّر بسلطة عليا، وتحوَّلت القوة الشمولية التي تفيض من المجال القُدسي، وتتخلل مظاهر الكون والطبيعة إلى نظام سُلطوي يتدرَّج من الأعلى إلى الأسفل، ويتربَّع على قمته كائن سماوي يحيط به معاونوه من ذوي الاختصاصات المختلفة. وهكذا وجدت عملية تشخيص الألوهة التي كانت جارية ضمن مؤسسة عبادة الأسلاف ما يؤيدها في التحولات الجارية على المستوى الاجتماعي.

ولعل أهم ما أفرزته هذه التغيرات التي أخرجت الآلهة المشخَّصة من رحم القوة الشمولية الغُفلة والعارية عن الشخصية، هو جنوح الإنسان إلى تصوير آلهته على شاكلته في هيئة إنسانية، وحلول الأيقونة (وهي الصورة الإلهية) محل شارة الألوهة، ولكن هذه النقلة النوعية لم تحدث دفعة واحدة، وشارة الألوهة بقيت لقرونٍ مديدة تقاوم تحوُّلها إلى تمثال، وبقيت النزعة الأيقونية والنزعة اللاأيقونية في تناقضٍ لم يُحسم. هذا التناقض

هو الذي سيكون موضوعًا لنا فيما يلي من هذه الدراسة؛ حيث سنرصد استمرار النزعة اللاأيقونية في عبادات الشرق القديم. ونظرًا لاتساع الموضوع وتشعُّبه؛ فإن تركيزنا سوف ينصبُّ بشكلٍ أساسي على عبادات الشعوب السامية الغربية والجنوبية، أي بلاد الشام وبلاد العرب.

الفصل الرابع

الألوهة بين التنزيه والتشبيه

مفهوم اللاأيقونية

لعل أهم ما توصَّلنا إليه حتى الآن هو أن الدين عند الإنسان لم ينشأ مع تكوينه فكرة واضحة عن عالم الآلهة، وإنما مع إحساسه وقناعته بأن الوجود ينقسم إلى مجالٍ قُدسي غيبي غير منظور، وآخر دنيوي مُعايَن ومنظور. وهذان المجالان، على تباينهما، متواشجان وتجمع بينهما قوة شمولية تصدر عن العالم القُدسي، وتسري في جميع مظاهر الكون والطبيعة، قوة غُفلة بلا شخصية، هي أقرب ما تكون إلى الطاقة في منظور العلوم الحديثة. ولما كان الإنسان في فجر تاريخه قادرًا على وعي المجردات (على ما أوضحنا في حينه)، ولكنه لم يكن قادرًا على صياغة المفاهيم، والتعبير عن نفسه من خلالها؛ فقد لجأ إلى التعبير عن إحساسه بحضور هذه القوة في داخله وفي الآفاق، من خلال شارة ترمز إليها دعوناها شارة القداسة أو شارة الألوهة، وصارت هذه الشارة مركزًا لطقوسه التي تهدف إلى عقد صلة مع عالم الغيب. هذا الميل إلى التعبير بالرمز عن حضور الألوهة ندعوه في البحث الحديث بالنزعة اللاأيقونية في العبادة (aniconic)، في مقابل النزعة الأيقونية (iconic) التي تتوسَّل بصور الآلهة من أجل التواصل معها. وهذان التعبيران مشتقان من الكلمة اليونانية icon أيقونة، وهي الصورة التي تمثِّل إلهًا أو كائنًا قدسيًّا ما، مثل بوذا ويسوع المسيح ومريم العذراء. وبالتعريف العام، ودون الدخول في التفاصيل الدقيقة، نستطيع القول بأن اللاأيقونية هي تنزيه الألوهة عن الشبه البشري والعزوف بالتالي عن تصويرها، والأيقونية هي إلباسها لبوسًا بشريًّا وتصويرها.

وكما رأينا في عرضِنا لنشوء شارة الألوهة؛ فإنَّ هذه الشَّارة قد تُستمَد من الوَسَط الحيواني، مثل رأس الدب أو رأس الثَّور، وهنا لا يكون هذا الحيوان معبودًا لذاتِه، بل لأنه يُعبِّر عن حقيقة تعلو عليه. وقد تُستمَد الشارة من الوَسَط الإنساني دون أن يُقصَد منها إسباغ الشكل الإنساني على الألوهة، وذلك مثل الهيئة الأنثوية الممتلئة والمُحوَّرة إلى درجة تقطع صلتها بعالم الإنسان، وهنا لا تكون هذه الهيئة إلا فكرة تم تجسيدها في رسالة بصرية. وقد تُستمد الشارة من الوسط الطبيعي مثل الشجرة أو جذعها المقطوع، أو من الوسط المادي غير الحيوي مثل النَّصب الحجري. وقد تتخذ شكلًا اصطلاحيًّا من صُنع الإنسان مثل الفأس المزدوجة ذات الحدَّين التي طالعتنا في لُقى تل حلف وفي جزيرة كريت، وشارة الإلهة الفينيقية تانيت، التي تتألف من مثلث يعلوه قرص وخط عرضاني يفصل بينهما. وهذه الشارات ما إن تُنصب في المقام الديني أو المصلَّى العائلي حتى تفقد كل روابطها الأرضية، وتغدو مستقبلًا للقوة الشمولية.

وقد تصل اللاأيقونية درجة من التنزيه تجعلها تستغني عن شارة الألوهة، وتستبدلها بعرشٍ فارغ، كما هو الحال في العروش التي وُجدت في بعض المواقع الفينيقية، وكذلك الأمر في عرش يهوه الفارغ، الذي كان وفق الرواية التوراتية يتصدَّر المحراب في هيكل أورشليم، وهو عبارة عن صندوقٍ في داخله لوحان حجريَّان، وفوق غطائه كائنان مجنحان يظللان بأجنحتهما عليه، وعند تلاقي جناحَيهما على الغطاء هناك مجلس مجد الرب، ولذلك دعيت الخيمة التي كانت تحتوي على هذا الصندوق في أيام موسى بخيمة المسكن؛ لأن يهوه كان يسكن فيها.

وبشكلٍ عام يمكن القول إن النزعة اللاأيقونية كانت سِمة لعبادات العصر السابق على فجر المدينة في الشرق القديم، لدى المجتمعات التي لم تتعقَّد بِناها الاجتماعية والاقتصادية، والتي عاشت في ظل نظامٍ سياسي بسيط، لا أثر فيه لسلطة سوى سُلطة العادات والأعراف المتوارثة. أما النزعة الأيقونية فصارت سِمة لعصر المدن الأولى التي تعقَّدت بِناها، وعاشت في ظل مركزية سياسية ونظامٍ هَرَمي للسُّلطة انعكس على تصور الإنسان لعالم الألوهة؛ فبدا لكون وكأنه محكوم من قِبَل شخصيات إلهية تنتظم في هرمية أخرى للسلطة على مستوى السماء.

على أن الحد الزمني الفاصل بين النزعتَين ليس بالدقة التي وصفناها؛ فهنالك ملامح أيقونية غائمة في عصور ما قبل التاريخ، وملامح لا أيقونية واضحة في العصور التاريخية؛ لأن تشخيص الألوهة لم يحصل على مرحلة واحدة وإنما على عدة مراحل،

كان الإله يتناوب خلالها بين الفكرة وبين الشخصية. وبإمكاننا أن نسُوق عدة أمثلة من تاريخ الدين على مثل هذا التناوب. فإله الزرادشتية أهورا مزدا، يوصف في أناشيد نبيِّه زرادشت بأنه نور أزلي، الأمر الذي يشير إلى كونه طاقة صافية، عبَّرت عنها الأجيال اللاحقة من أتباع زرادشت بشعلة النار التي تشير إلى الحضور الإلهي، والتي تقوم مقام شارة القداسة في العبادات اللاأيقونية. ومن ناحية أخرى فإن أهورا مزدا يبدو لنا في السياقات الميثولوجية إلهًا مشخَّصًا، يسكن في السماء، وتحيط به سبعة كائنات روحانية، وإلى هناك عرج زرادشت ومَثَل في حضرة أهورا مزدا، وتلقَّى منه الرسالة التي يتوجَّب عليه إبلاغها للبشر. ويتجلى تنزيه زرادشت لإلهه في منعه بناء الهياكل والمعابد الضخمة والقرابين التي تقدَّم على المذابح؛ لأن الله موجود في كل مكان، ويمكن التوجُّه إليه في أي مكان طاهر. كما منع زرادشت صُنع صور ومنحوتات لأهورا مزدا وبقية الكائنات الروحانية السماوية. وقد سار الملوك الأخمينيون الأوائل على خُطى المعلم؛ فكانت الصلوات تقام في المنازل أو في أماكن مفرزة للعبادة في الهواء الطلق، محاطة بجدار، وخالية من الصور والمنحوتات، وفيما بعد أضيفت إليها شعلة النار التي ينظر المؤمنون من خلالها إلى النور الأسمى. ولكن الملك أزدشير الثاني (٤٠١–٣٥٩ق.م.) خرج على هذه التقاليد، وكان أول من بنى المعابد الضخمة على الطريقة البابلية، وصنع صورًا للكائنات القدسية. وفيما بعد تمت التسوية بين الاتجاهَين، وصرنا نرى في نهايات العصر الأخميني معابد تتصدَّرها الأيقونات، وأخرى تتصدرها الشعلة المقدسة.[١]

وفي الثقافة اليونانية التي عنيت إلى درجة الهوس بتصوير آلهتها ونحت التماثيل لها في أكمل صورة بشرية، نلاحظ أن اللاأيقونية لم تكن وقفًا على عبادات الفترات القديمة في تاريخها، وإنما استمرت إلى العصر الكلاسيكي في أيام فيدياس وبراكستيل اللذين يمثِّلان ذروة عصر النهضة الفنية؛ حيث نجد آثارًا واضحة على عبادات لا أيقونية تتخذ من الأنصاب الحجرية أو الأشجار شارة للألوهة.[٢]

وفي بلاد الرافدَين كانت صور الآلهة نادرة جدًّا قبل عصر المملكة البابلية القديمة (مطلع الألف الثاني ق.م.) ويرى بعض الباحثين أن الأيقونية هنا قد تطورت عبر

[١] من أجل معلومات تفصيلية عن الزرادشتية، راجع مؤلَّفي «الرحمن والشيطان»، الفصل ٤.

[٢] بخصوص موضوع اللاأيقونية في العصر الكلاسيكي وعبادة الحجر والشجر راجع:
Jane Harrison. Themis, University Book, New York, 1966, pp. 56–58, 165–166.

ثلاث مراحل، وذلك من صُنع صورة للملك المُتوفَّى (باعتباره سلفًا مقدسًا)، إلى صُنع صورة للملك الحي، فإلى صُنع صورة للإله.[٣] في سياق الألف الثاني قبل الميلاد لم تطغَ الصورة الإنسانية للألوهة على شارتها المقدسة إلا بعد صراع بين النزعتَين أدَّى إلى الغلبة التدريجية للصورة الإلهية.[٤] ومع ذلك فإن الشارة لم تختفِ تمامًا، وإنما بقيت كامنة خلف الصورة، وتُعبِّر عن نفسها بطرقٍ شتَّى؛ فأشعة الشمس لازمت الهيئة الإنسانية لإله الشمس، ونراها في تمثيلاته الأيقونية تنبعث على شكل خطوطٍ من جسده، وسنابل القمح لازمت هيئة إلهة الحبوب، ونراها في تمثيلاتها الأيقونة تنبثق من كتفَيها، وكذلك الأمر في الثعبانَين اللذين يتطاولان من كتفَي الإله ننجشزيدا. وعندما رأى الملك جوديا في حلمه الإله ننجرسو (على ما يفيدنا نصٌّ سومري)، كان هذا الإله لا يزال محتفظًا بجناحَي شارته الحيوانية القديمة، وهي الإمدوجد أو طائر الرعد. وعندما كان الجيش يذهب إلى القتال لم يكن يحمل معه تمثال الإله، وإنما شارته التي تُرفع أمام الجنود تعبيرًا عن حضور الألوهة التي ستقودهم إلى النصر. وفي كثيرٍ من الأحيان كانت شارة الإله تُطبَع على قاعدة تمثاله؛ لأن الوجه في التماثيل المبكرة لم يكن يحمل ملامح واضحة تميز الإله المصوَّر عن غيره من الآلهة، ولا بد من التعريف به من خلال الشارة التي يعرفها الناس في مجتمعٍ كانت الكتابة فيه مقتصرة على النخبة؛ حيث لا فائدة من نقش اسم الإله على القاعدة. ومن الشارات الإلهية المميزة في الفن السومري شارة الإلهة إنانا ربة الوفرة في الطبيعة، وهي عبارة عن حزمتَين من القصب تتخذان شكل عمودٍ يلتف رأسه بشكلٍ حلزوني نحو الداخل. وهذه الشارة مستمَدة على ما يبدو من عمودَي باب مخزن المئونة (الشكل رقم ٤-١)، وكانت الهيئة الوحيدة التي تعبِّر عن حضور الإلهة في الطقوس قبل عصر الكتابة، وفيما بعد صارت هذه الشارة تظهر وراء الشكل الإنساني لإنانا وبطولٍ يعادل طولها، كما هو الحال في فاز أوروك الشهير الذي يصوِّر مَشاهد من طقس الزواج المقدس بين إنانا ودوموزي.

على أن الفارق بين شارة الألوهة وتمثال الإله المشخَّص في عبادات العصور التاريخية كان فارقًا في النوع لا فارقًا في الجوهر؛ لأن العابد الذي يجثو أمام تمثال الإله لا يتعبَّد

---

[٣] T. D. Mettinger, No Graven Image? Stockholm, 1995, pp. 40–41.

[٤] حول الصراع بين الشارة والهيئة الإنسانية في بلاد الرافدَين راجع:
Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness, Yale University 1976, pp. 7, 9, 36.



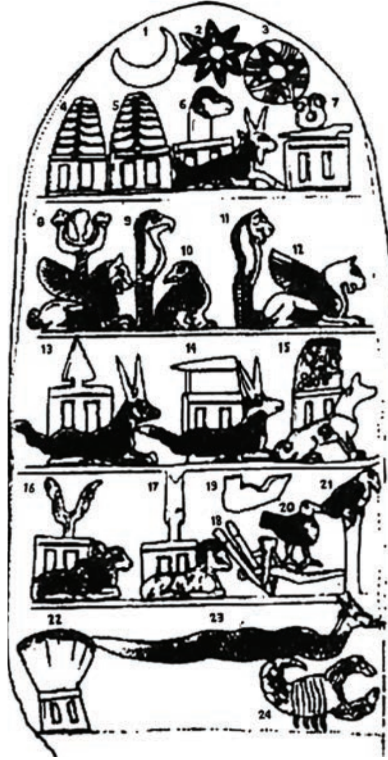
شكل ٤-١

لتلك الهيئة الحجرية، وإنما يتعبَّد لما ترمز إليه وتشير. فالتمثال بدوره ليس سوى شارة إنسانية للألوهة ومسكن لها تحل فيه في المناسبات الطقسية، وهو لا يتخذ هذه الصفة إلا بعد مروره بطقسٍ معروفٍ يُدعى في بلاد الرافدَين بطقس غسل فم الإله، وفي مصر بطقس فتح فم الإله.[٥] وهذا الطقس ينقله من مجرد قطعة حجرية في ورشة النحات ضمن الوسط الدنيوي، إلى نمطٍ آخر من الوجود في الوسط القُدسي. ومن الجدير بالذكر هنا أن طقس غسل فم الإله في ثقافة وادي الرافدَين لا يقتصر على التمثال، وإنما يتعداه إلى شارة الألوهة، على ما نفهم من نصٍّ طقسي يتعلق بإله القمر سن.[٦] وفي الشكل ٤-٢ أدناه لدينا مجموعة من شارات الآلهة الرافدَينية المختلفة لاطلاع القارئ.

في مصر القديمة، التي نافست بلاد اليونان في تصوير آلهتها وتشخيصها في هيئاتٍ مميَّزة وواضحة، نجد أن النزعة اللاأيقونية، التي ميزت عصر ما قبل الأسرات الأولى، تُعبِّر عن نفسها حتى وقت متأخر من التاريخ المصري. فالنُّصب الحجري الذي كان رمزًا للألوهة الخافية غير المشخَّصة، انتقل إلى معبد آمون الضخم في مدينة هيليوبوليس على شكل مسلة حجرية ضخمة قيل إن أشعة الشمس آمون قد سقطت عليها في أول شروق له على العالم. وقد اعتُبر هذا النُّصب الحجري المدعو بن بن بمثابة مسكن لإله الشمس، ونجده يتصدَّر كل معابد الشمس التي بُنيت في عصر الأسرة الخامسة. ومع بداية عصر

[٥] S. H. Hook. Babylonian and Assyrian Religion, Hutchinson, London, 1953, pp. 116–117.

[٦] T. N. D. Mettinger. No Graven Image? Stockholm, 1995, p. 47.



شكل ٤-٢

المملكة الجديدة صارت هذه المسلة تُنصب بشكلٍ مزدوجٍ على مداخل المعابد، واحدة عن اليمين وأخرى عن اليسار. وقد اكتسبت هاتان المسلتان رمزية شمسية-قمرية، وصارتا تجسيدًا لقُوى الجرمَين الأعظمَين، وبؤرة تستقطب الطاقة الكونية داخل المنطقة المقدسة. ولعل من أضخم أزواج المسلات هذه والمدعوَّة بيلون، هو الزوج الذي ينتصب أمام معبد الأقصر العظيم، والذي لم يبقَ منه إلا مسلة واحدة، أما الأخرى فقد نُقلت إلى باريس وهي تتوسط اليوم ساحة الكونكورد، أوسع ساحات العاصمة الفرنسية.[٧]

[٧] Manfred Lurker. The Gods and Symbols of Ancient Egypt, Thames and Hudson, London 1984, pp. 90, 97–8, 117.

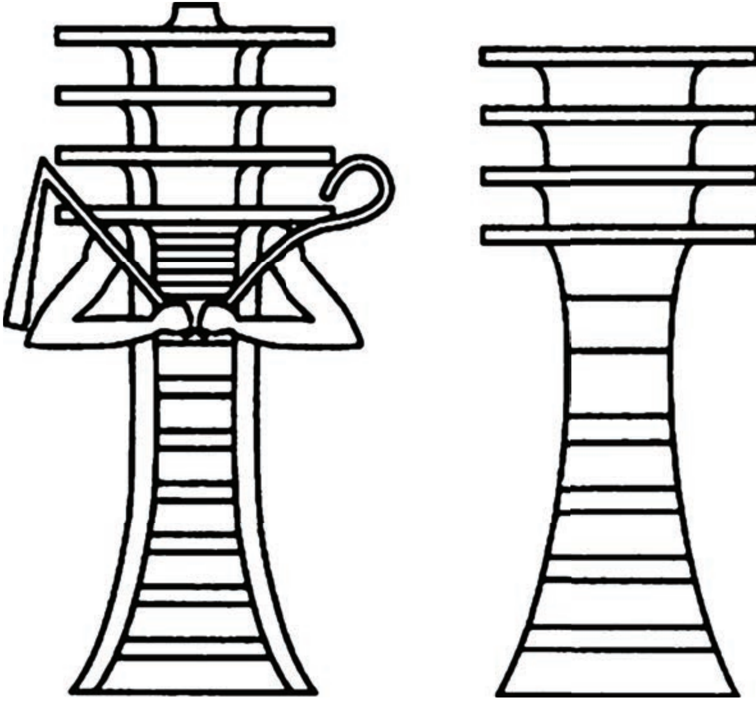
كما استمرت في الوجود شارات أخرى لألوهة العصر الحجري عبر التاريخ المصري، أهمها عمود الدجِد Djed، الذي يبدو من هيئته الموضَّحة في الشكل ٤-٣ أنه كان عبارة عن جذع شجرة مقطوع ومشذَّب، حُفرت على مستديره حزوز عرضانية. ويبدو أن هذا العمود الخشبي كان يُنصَب في احتفالات خصوبة زراعية، وتثبَّت عليه حزم من سنابل القمح، بقيت آثارها في الهيئة اللاحقة للعمود على شكل خطوط عرضانية في قسمه العلوي. وفي عصر المملكة القديمة كان هذا الشعار تجسيدًا للإله بتاح الذي دُعي بالدجد النبيل، وكان له كهنة يُدعَون بكهنة الدجد في معبد ممفيس؛ حيث كان يقام احتفال سنوي يُرفَع فيه العمود بواسطة حبال، ويُنصَب بحضور الملك ومشاركته. وفيما بعد ارتبط هذا الشعار بالإله أوزوريس الذي لم يُصوَّر في البداية على هيئة إنسانية، واعتُبر بمثابة العمود الفقري لذلك الإله الذي قتله أخوه الشرير سيت، وقطع جسده إلى أربع عشرة قطعة وزَّعها في أنحاء الدلتا، وصار الاحتفال برفع عمود الدجد رمزًا لبعث الإله الميت. وقد خضعت هيئة الدجد لعددٍ من الإضافات؛ فقد تزوَّد بذراعَين تحملان رموز الملوكية، أو برأس أوزوريس الذي يُثبَّت على قمته، وقد يصور أوزوريس وقد رُكِّب على رقبته عمود الدجد بدل الرأس.[٨]

ويبدو التعايش بين التنزيه والتشبيه واضحًا في أدب التراتيل الدينية في مصر؛ ففي مقابل تماثيل الإله آمون «أو آمون-رع» التي تملأ المعابد المصرية، هنالك بعض التراتيل التي بقيت على وفائها للتنزيه، تعلن صراحة أن شكل آمون خافٍ حتى على الآلهة، وأن إزميل النحات غير قادر على تمثيله، على ما يعلن الشاعر في السطور التالية التي اقتبسناها من ترتيلة طويلة مرفوعة إلى الإله:

هو الذي ظهر في الأزمان البدئية،
هو آمون الذي ظهر في الأزمان البدئية،
طبيعته خفية وغامضة لا يُسبر غورها.
واحد هو آمون وخافٍ عليهم جميعًا،
محجوب عن الآلهة ولا يعرفون له هيئة.

---

[٨] المرجع السابق ص٤٦-٤٧؛ انظر أيضًا:
Wallis Budge, Osiris, Dover, New York, 1973, vol. 1, pp. 37–56.



شكل ٤-٣

لا يعرف أحد من الآلهة شكله،
وصورته لا ترسمها الكتابة، وما له من شهود.
طبيعته سرية لا يمكن البوح بها.
أكثر عظمة من أن يتساءل المرء عن ماهيته،
أكثر سموًّا من أن تدركه الأفهام،
إنه الواحد الذي أخفى اسمه السري،
وفق ما تمليه طبيعته الغامضة.[٩]

[٩] J. A. Wilson, Egyptian Hymns and Prayers, in: J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, New Jersey, 1969. p. 366 ff.

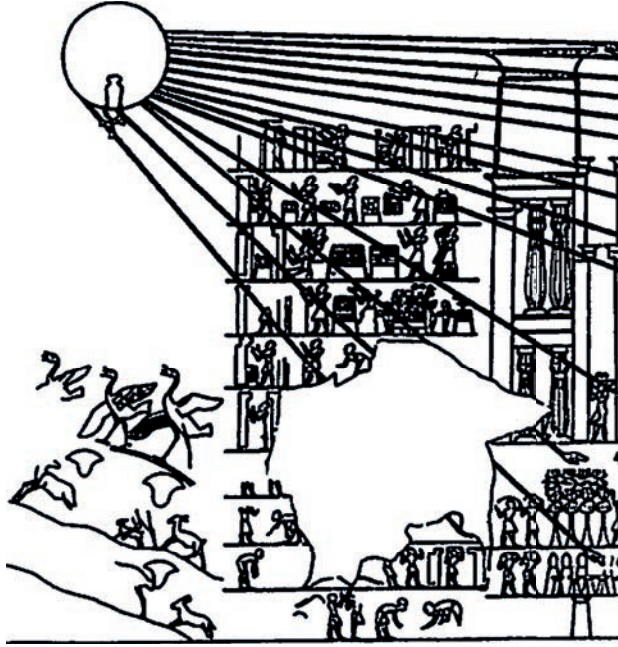
ونقرأ في ترتيلة أخرى:

واحد ولا ثاني له، واحد خالق كل شيء.
أبو البدايات، أزلي، أبدي، دائم، صمد.
خفي لا يُعرف له شكل، وليس له من شبيه.
سرٌّ لا تدركه المخلوقات، خفيٌّ على الناس وعلى الآلهة.
سرٌّ خفيٌّ اسمه، وهو الكثير الأسماء،
يلد ولم يُولَد، ينجب، ولا ينجبه أحد.
خالق ولم يخلقه أحد، صنع نفسه بنفسه.
صانع ما كان، وما هو كائن، والذي سيكون.
عندما يتصور في قلبه شيئًا يظهر إلى الوجود،
وما ينجم عن كلمته يبقى أبد الدهور.[١٠]

تلقَّت النزعة اللاأيقونية في الديانة المصرية دفعًا جديدًا باعتلاء الفرعون أمنحوتب الرابع العرش (١٣٦٩–١٣٥٣ق.م.) وهو فتًى لا يتجاوز الثانية عشرة من عمره. ويبدو أن الفرعون الفتى قد مَر بتجربة روحية من نوعٍ خاص قادته إلى إيمانٍ يتعارض ودين قومه، وإلى التبشير بعقيدة جديدة تقوم على عبادة إله واحد. وقد بدأ الفرعون بالإعلان عن معتقده وهو في سن السادسة عشرة، وبنى أول معبد لإلهه الذي دعاه آتون في العاصمة طيبة، ولكنه بعد نحو سنتين قرر الانتقال من طيبة إلى عاصمة جديدة ابتناها لنفسه في موقعٍ على النيل، يبعد مسافة ١٩٠كم عن القاهرة جنوبًا، دعاها أخت آتون أي مدينة أفق آتون، وهو الموقع الذي يُدعى اليوم تل العمارنة، كما غيَّر اسمه من أمنحوتب إلى إخن–آتون، أي فرح الإله آتون.

يقوم معتقَد إخناتون على الإيمان بإلهٍ واحد، هو طاقة صافية، لا شكل لها، ولا شخصية ولا هيئة، ولكنها تتبدَّى في عالم الظواهر بأشعة الشمس التي تُعبِّر أفضل تعبير عن الألوهة المجردة والمنزَّهة عن التمثيل في شكلٍ مادي. من هنا فقد كانت معابد آتون خلوًّا من التماثيل والصور، والشارة الوحيدة التي اختارها إخناتون، من أجل التعبير عن

[١٠] Wallis Budge, op. cit.



شكل ٤-٤

حضور هذه الألوهة، هي الأشعة المنبعِثة من القرص السماوي لتهَب الحياة والبركة للبشر وبقية الكائنات الحية (الشكل ٤-٤). وقد شرع إخناتون بعددٍ من الإجراءات الجذرية الهادفة إلى محو ذكرى العبادات القديمة من النفوس؛ فأغلق معابد الآلهة القديمة، وسرَّح كهنتها من الخدمة، ثم قام بأول حملة شاملة لتحطيم الأيقونات معروفة لنا تاريخيًّا؛ فحطَّم تماثيل الآلهة المصرية، ومحا صورها عن الجدران. وقد بلغ به الحماس حدًّا دفعه إلى فتح مقبرة أبيه أمنحوتب الثالث؛ حيث محا اسم الإله آمون من هناك، وأزال صُوره، وغيَّر اسم أبيه على منقوشات القبر. على أن هذه الثورة المبكرة جدًّا في تاريخ الدين لم يُقدَّر لها النجاح، وقاد تحالف الكهنة والقادة العسكريين ضد إخناتون إلى إجباره على التنازل عن العرش، وتُوُفي في معتكفه وهو في سن التاسعة والعشرين.[١١]

[١١] Savitri Devi, Son of the Sun, Rosicrucian Library, San Jose, California, 1981.

فيما تبقَّى من هذه الدراسة سوف نركز على عبادات الساميِّين الغربيين (كنعان، فينيقيا، الأنباط، النقب وسيناء)، ونبيِّن بالشواهد النَّصيَّة والأيقونية أن النزعة اللاأيقونية هي التي ميَّزت هذه العبادات، ثم ننتقل إلى جزيرة العرب بحثًا عن أصل الحجر الأسود في الكعبة المشرفة.

الباب الثاني

اللاأيقونية عند الساميِّين الغربيين

الفصل الأول

إطلالة عامة

(١) الكنعانيون

(١-١) الشعب والأرض

تُطلَق تسمية كنعان في البحث التاريخي الحديث على المناطق التي ندعوها اليوم بلاد الشام أو سورية الطبيعية، أما الكنعانيون كشعبٍ فلم يُفصَل بعدُ في أمر موطنهم الأصلي، وتاريخ استيطانهم في الأرض التي أعطتهم اسمها أو أعطوها اسمهم، وجُل الآراء التي طُرحَت في هذه المسألة، تعتمد على آراء المؤلفين الكلاسيكيين المتضاربة؛ فمِن قائل بقدومهم من منطقة الخليج العربي أو إريتريا، أو سيناء وصحراء النقب، ولكن أكثر النظريات قُربًا للمنطق السليم هي التي ترى اليوم أن الكنعانيين أصليُّون في مواطنهم، وأنهم استمرار للذخيرة السكانية في عصر النحاس وعصر النيوليت.[١] ذلك أن العديد من مقار سكنهم كان مستوطناتٍ زراعية مزدهرة في عصور ما قبل التاريخ، مثل أريحا التي كانت من القرى الزراعية الأولى في عصر النيوليت، وبقيت مسكونة خلال الفترات اللاحقة، وكذلك أوغاريت التي كانت مستوطنة نيوليتية في الألف السادس قبل الميلاد، واستمرت مسكونة حتى عام ١٢٠٠ق.م. كما أن أقدم مُدنهم قد تأسست مع فجر المدنية، خلال الفترة الانتقالية من الألف الرابع إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وهي تحمل أسماء سامية لا لَبس فيها مثل: صور وصيدون وساريبتا وجبيل وعكا وسيميرا. ويمدُّنا موقع جبيل بوثائق تدل على مدى عراقة المدن الكنعانية وعلاقاتها المبكرة مع حضارة وادي الرافدَين

---

١ Sabatino Moscati. The World of the Phoenicians, Cardinal, London, 1979, pp. 22–23.

ووادي النيل؛ فقد عُثر في جبيل على مصنوعات يدوية عليها نقوش هيروغليفية ترجع إلى عصر الأسرات الأولى في مصر. وفي أكروبول مدينة عاي بفلسطين عُثر على طاساتٍ حجرية مصرية تعود إلى عصر الأسرة الثالثة. وبالمقابل فقد عُثر في مقابر الأسر الفرعونية على فخاريات كنعانية من الساحل السوري.[٢] وقد بلغت الحضارة الكنعانية أوج ازدهارها في عصر مملكة إيبلا التي ازدهرت في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، وامتدت سُلطتها على معظم شمال ووسط سورية، وعندما أَفَلَت ثقافتها في أواخر الألف الثالث، ورثتها مملكة يمحاض وعاصمتها مدينة حلب.

وتسمية كنعان وكنعانيين ليست من أصلٍ توراتي كما يظن البعض؛ فقد استعملت النصوص المصرية أحيانًا في إشارتها إلى بعض المناطق في سورية تسمية كنعان، ولكن بصيغة بي كنعان Pekanan.[٣] كما استعملتها المصادر السورية في الإشارة إلى المناطق الساحلية، على ما ورد في نقش إدريمي ملك آلالاخ.[٤] وفي بعض رسائل تل العمارنة التي تبادلها ملوك الدويلات السورية مع البلاط المصري باللغة الأكادية أواسط القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وردت التسمية باللفظ الأكادي كيناهو Kenahu أو كينانو kenanu، في الإشارة إلى بعض المناطق في سورية الجنوبية.[٥] وفي كتاب التوراة دُعيَت فلسطين كنعان وسكانها الأصليون بالكنعانيين.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد ظهر الآموريون على المسرح السياسي، وهم جماعات بدوية خرجت من البادية السورية خلال فترة الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ترافقت مع تلك الفترة، وأسَّسوا لهم أسرًا حاكمة في أهم المراكز الحضرية الكنعانية، مثل ماري وإيمار وقطنة وقادش وآلالاخ. وقد رفد هؤلاء المنطقة بدماء جديدة، ولكنهم لم يرفدوها بتقاليد حضارية مميَّزة؛ فقد تبنَّوا حضارة الكنعانيين، وذابوا في نسيجهم الإثني والثقافي، ولا نعرف عن لغتهم إلا من أسماء العلم الخاصة بهم. بعد ذلك جاءت موجة بشرية غير سامية استقرت في الجزيرة الفراتية، يتكلم أهلها لغة غير سامية، وهم

---

[٢] W. F. Albright. The Role of Canaanites in History. In: E. G. Wright, The Bible and the Ancient Near East, Indiana, 1979, pp. 331–340.

[٣] W. McNeill and J. Sedlar, The Ancient Near East, Oxford, 1968, p. 25.

[٤] James Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Princeton, New Jersey 1969. p. 557.

[٥] Donald Harden, The Phoenicians, Pelican, 1971, p. 19.

الحوريُّون الذين أسَّسوا مملكة ميتاني التي جعلت من نفسها القوة الثالثة في المنطقة، إلى جانب مصر والمملكة الحثية، وبعد ثلاثة قرون من ظهورها آلت إلى الأفول، وذاب الحوريُّون في النسيج الثقافي والإثني الكنعاني.

مع مطلع القرن الثاني عشر قبل الميلاد بدأ البدو الآراميون يستقرون في الجزيرة السورية، ويؤسسون لهم إمارات فيها، وبسبب فترة الفراغ السياسي والاضطرابات السياسية والاجتماعية التي رافقت نهاية عصر البرونز وبداية عصر الحديد، راحوا يستولون على السلطة في مدن كنعان القديمة. وعندما حل القرن العاشر قبل الميلاد كان الآراميون قد استولوا على السلطة في الممالك الواقعة في غرب الفرات، مثل حلب وحماة ودمشق وغيرها. كان الآراميون وَرَثة للثقافة الكنعانية في كل مناحيها، وتميَّزوا عن الآموريين بأنهم فرضوا لغتهم التي كتبوها بالقلم الكنعاني على معظم مناطق بلاد الشام، ولم ينتصف الألف الأول حتى لم يبقَ في منأًى عن التأثيرات الثقافية الآرامية سوى الشريط الساحلي المحصور وراء جبال لبنان، من أرواد إلى عكا؛ حيث ازدهرت الثقافة الكنعانية الجديدة «الفينيقية»، وكذلك فلسطين وشرقي الأردن. وقد بقيت هذه المناطق تتكلم وتكتب بلهجاتها الكنعانية حتى فتوح الإسكندر الكبير، عندما حلَّت الآرامية محلها.

(١-٢) أقداس الكنعانيين

إن مفهوم الإله الكُلي الحضور هو مفهوم متأخر في تاريخ الدين، أما الآلهة القديمة فلم يكن من المفترض فيها أن تكون موجودة في كل مكان من المجال الدنيوي، وإنما في أمكنة معينة هي الأقداس. والقدس أو القدش في اللغات السامية، هو حيز مكاني محدَّد يتجلَّى فيه الإله، ويُعرب عن موافقته على الدخول في علاقة ثابتة مع أتباعه، وقبول عبادتهم له. تُرسَم حدود هذا الحيز بشكلٍ دقيقٍ بواسطة أحجارٍ مرصوفة تحيط به، أو جدارٍ يفصل المنطقة المقدسة عما سواها من المكان الدنيوي. وفي داخل هذه المنطقة لا تتوزَّع القداسة بشكلٍ متساوٍ؛ وإنما تتكاثف كلما انتقلنا من الأطراف نحو المركز؛ حيث تُنصب شارة الألوهة التي تُعتبَر بمثابة مسكن فعلي للإله، يحل فيه متى شاء، ويغادره متى شاء.

مثل هذه الألوهة التي لم تَنسب لنفسها بعدُ كلية الحضور، كانت شأنًا يناسب طبيعة الساميِّين الذين كانوا يضيقون ذرعًا بالسُّلطة، ولا يميلون إلى الخضوع لسلطانٍ صارمٍ، يأتي من جهة بشرية أو إلهية. من هنا فقد كان الإله الذي يرغبون فيه هو الإله الذي لا يظل منشغلًا على الدوام بشئونهم، بل ويتركهم لأنفسهم في معظم الأحيان، ولكن

يمكن الوصول إليه، وطلب عونه عند الحاجة. وهم يفضِّلونه على إله لا تغفل عيناه عنهم لحظة، ولا يستطيعون خداعه، كما هو حال إله العبرانيين.

أما لماذا بقيت شارة الألوهة قائمة في أقداس الكنعانيين، على الرغم من أن الألوهة كانت تنحو نحو التشخيص منذ نهايات العصر النحاسي واستهلال العصر المديني؛ فذلك راجع إلى أن الآلهة المشخَّصة ابتدأت عهدها ككيانات روحانية نشأت عن القوة الشمولية الغُفلة دون أن تكتسب شخصيات ذات ملامح واضحة أو هيئة بشرية، وإنما بقيت بمثابة قوًى متجزئة، بلا سِمات فردية تميز بعضها عن بعض؛ ولذلك لم يجد الإنسان ضرورة لتحويل شارة الألوهة، التي ورثها عن أسلافه القدماء، إلى تمثالٍ يطابق صورته ويعكس شخصيته. يضاف إلى ذلك أن الدين خلال تلك المرحلة، وما تلاها، وصولًا إلى عصر الأديان الشمولية، لم يكن مزودًا بعقيدة صارمة، ولا يتمتع ببِنية منتظمة من الأفكار اللاهوتية على ما صار إليه فيما بعد، وإنما عبارة عن أحاسيس ومشاعر وأحوال، وسلسلة من الشعائر التي يتوجَّب على الفرد أداؤها دون أن يكون مجبَرًا على الإيمان بمعتقداتٍ معينة بخصوص طبيعة الألوهة، وما إليها من تجريداتٍ وصِيَغ لاهوتية، وكانت هذه الطقوس تهدف إلى رغد العيش، ودفع غائلة الفاقة والجوع.

وعلى الرغم من أن الكنعانيين صاروا يصنعون صورًا لآلهتهم، لا سيما في سياق الألف الثاني قبل الميلاد؛ فإن هذه الصور اقتصرت على الأختام والتعاويذ التي تتخذ شكل قلائد، وعلى النذور التي تُقدَّم إلى المعبد، أما المحراب الداخلي للمعبد (أو قدس الأقداس) فكان خاليًا من أيةِ صورة أو تمثال، ولكنَّ حجرًا مقدسًا يمثِّل الألوهة المعبودة كان يتصدَّر المكان. وفي أحيان كثيرة فإن المنقبين الذين كانوا يفترضون وجود التمثال اعتمادًا على الأفكار المسبقة، لم ينتبهوا إلى وجود هذه الأحجار المقدسة التي اختلطت بغيرها في ركام المكان. وهم على افتراضهم وجود التمثال إلا أنهم لم يخرجوا بتعليلاتٍ تفسِّر اختفاءه.

تتنوَّع أقداس الكنعانيين تبعًا لحجمها، وعدد العاملين على خدمتها، وأماكن تواجدها، وعدد من يؤمها، ولعل باستطاعتنا أن نجمعها في ثلاث زُمر:

(أ) المصلَّى Shrine

وهو قُدسٌ محليٌّ صغير، تتمركز حوله الحياة الدينية اليومية للعائلة. وقد يتخذ هذا القدس هيئة محرابٍ في إحدى زوايا المنزل يُدعى بالمقدس/مقدش، تُوضَع فيه شارة

الألوهة وبعض الأثاث الطقسي البسيط: مذبح صغير للبخور، منصب نَذري فخاري لتقدمات الخبز والكعك المحلَّى. وغالبًا ما تقوم ربة المنزل على خدمة هذا المقدس. ولدى الأسر الميسورة قد تفرز غرفة خاصة للمصلَّى العائلي، وقد تتسع وظيفته ليخدم عددًا من الأسر التي تربطها قرابة الدم، وتعيش في بيوت قريبة، وفي هذه الحالة فإن الأثاث الطقسي يتعدَّد ويتنوَّع، على ما نراه في الشكل ١-١ الذي يمثِّل مصلًّى موسَّعًا عُثر عليه في أحد البيوت بموقع مجدو بفلسطين. وقد يقوم على خدمة هذا المصلَّى الموسَّع كاهن متفرغ، يقود الطقوس، ويستخير نبوءة الإله فيما يُعرَض عليه من مسائل، ولكن الطقوس، في معظم الأحيان، تتخذ طابعًا عائليًّا، وتلعب فيها النساء الدور الأهم، وهي في الغالب عبارة عن صلواتٍ محفوظة، وسكائب من زيت وخمر تُسكَب للمعبود، وثمار وكعك مُحلًّى تُحرَق على المناصب النَّذرية. ولدينا مقطع من سفر إرميا التوراتي يُظهِر الطابع العائلي لهذه الطقوس التي تَشاركَ بها الإسرائيليون مع الكنعانيين: «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وشوارع أورشليم؟ الأبناء يلتقطون حطبًا، والآباء يُوقدون النار، والنساء يعجنَّ العجين ليصنعن كعكًا لملكة السموات، وسكب سكائب لآلهة أخرى» (إرميا ٧: ١٧–١٨).



شكل ١-١

(ب) المقام Sanctuary، أو المُرتَفعة

وهو مَقْدِس ديني يقع في نقطة الوسط بين المصلَّى العائلي والمعبد الضخم، يقام في الهواء الطلق، غير مسقوفٍ في معظم الأحيان، يحيط به جدار قليل الارتفاع أو صفٌّ من الحجارة. والأصل في هذا النوع من الأقداس أن تتخذ مكانها على التلال العالية؛ ولهذا يدعوها المحررون التوارتيون بالمرتفعات، ويذكرونها في معرض تنديدهم بمعتقدات وطقوس الكنعانيين، وترد الكلمة بصيغة «باmه Bamah» وجمعها باموت Bamot، سواء في العبرية أم في بقية اللهجات الكنعانية في سورية الجنوبية. وقد استخدمها ميشع ملك مَواب بشرقي الأردن في معرض تعداد إنجازاته، وبينها بناؤه «بامه» للإله كموش، وهو إله سوري قديم يرجع في أصوله إلى بانتيون مدينة إيبلا في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد؛ حيث ورد اسمه بصيغة «كاميش». وبعد ذلك صارت المرتفعات تقام في الأراضي المنبسطة، وتُرفع على شكل منصة يُصعد إليها بدرج، كما صارت تقام عند بوابات المدن يقصدها القادم أو المغادِر لأجل طلب سلامة السفر من آلهته، وهي التي يذكرها المحرر التوراتي تحت اسم «مرتفعات الأبواب»، ويمكن توسيع مفهوم المقام أو المرتفعة ليشمل أي مقام.

أبسط أنواع هذه المرتفعات عبارة عن أرضٍ حرام يحيط بها جدار، ويتوسَّطها مذبح ولا شيء آخر، ونحن هنا أمام نزعة لا أيقونية في أصفى تعبيراتها، استغنت حتى عن شارة الألوهة المادية المرئية. والنموذج المعبِّر عن هذا النوع من المرتفعات هو المقام الديني المشهور على جبل الكرمل الذي يصفه المؤلفون الإغريق بأنه أكثر الجبال قداسة. ويقول المؤرخ تاكيتوس في وصفه لزيارة الإمبراطور الروماني فيسبازيان لهذا المقام من أجل استخارة إله الجبل، إن ذلك الإله الذي يتطابق اسمه مع اسم الجبل نفسه لم يكن له معبد هناك ولا تمثال، وأن مقامه لا يحتوي إلا على مذبح.[٦] وأغلب الظن أن اسم جبل الكرمل مؤلَّف من مقطعَين هما «كَرْم» و«إيل»، كرْمُ-إيل. ويعني حقل الكرمة الخاص بالإله إيل. والكرمة، أو كارمو في اللهجات الكنعانية من بين أقدم الألفاظ السامية الغربية، وقد انتقلت إلى الهيروغليفية المصرية منذ زمنٍ مبكرٍ من الألف الثاني قبل الميلاد.[٧]

على أن الأثاث الطقسي في المرتفعة الكنعانية التقليدية كان يشتمل، إلى جانب المذبح، على شجرة مزروعة قرب المذبح ترمز إلى الألوهة المؤنثة، وعلى نَصب حجري يرمز إلى

---

[٦] T. D. Mettinger, No Graven Image? Stockholm, 1995, p. 26.

[٧] W. F. Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, 1965, p. 112.

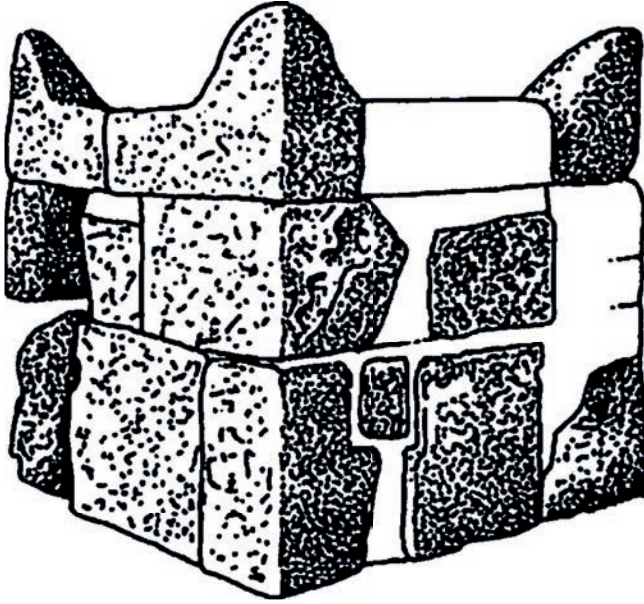
الألوهة المذكرة. ولكن النَّصب في بعض الأحيان قد يرمز إلى الألوهة المؤنثة أيضًا عندما يكون المقدس مخصصًا لها وحدها، كما هو الحال في مقدس الإلهة إستارت الفينيقية في قبرص، ومقدس اللات إلهة العرب الكبرى في الطائف، على ما سنرى لاحقًا. ولدينا في الشكل ١-٢ صورة على عملة معدنية مسكوكة في مدينة صور الفينيقية تمثِّل مقام بعل صور المُلقَّب بملكارت «أي ملك المدينة»؛ حيث نرى بوضوح العناصر الثلاثة الرئيسية للمرتفعة، وهي نَصبان حجريان وشجرة ومذبح للبخور. ولكن في معظم الأحيان كانت الشجرة الحية يستبدل بجذعها المقطوع والمغروس إلى جانب المذبح، وهو الذي يدعوه المحررون التوراتيُّون بالعشيرة في معرض تنديدهم بطقوس الكنعانيين.



شكل ١-٢

ونظرًا للطابع الأكثر عمومية للمقام، واستخدامه من قِبَل شرائح أوسع من السكان مقارنةً بالمصلَّى؛ فإن عددًا من الكُهان يعملون على خدمته، وقيادة الطقوس الدينية فيه. وهذه الطقوس تُقام بشكلٍ دوري وفقًا لمواعيد السنة الطقسية المتعارَف عليها، أو كلما

دعت الحاجة إليها، وعلى رأسها طقس القربان الحيواني الذي يقدِّمه العابدون إلى الإله في مقابل ما أنعم عليهم به من خيرات، أو سُلفة تُبذل لمعروفٍ مرتقب. وهذا القربان على شكلَين؛ فإما أن يُقطَّع الحيوان المذبوح، ويُراق دمه على المذبح، ثم يُحرق بكامله لكي تتناوله الآلهة غذاءً عن طريق الشم، ولا يُسمح للمشاركين في الطقس بتناول شيء منه، وإما أن يُطبَخ الحيوان، ويجري تناول لحمه من قِبَل الجميع في وجبة طقسية. وفي الشكل رقم ١-٣ رسم توضيحي لأحد أنماط المذبح الكنعاني، وهو المذبح ذو القرون الأربعة.



شكل ١-٣

أما في الشكل رقم ١-٤ فرسم توضيحي آخر للمنصب النَّذري الذي يُصنَع من الفخار بواسطة دولاب الخزاف مع الإبقاء على فتحات في جداره ليخرج منها دخان البخور الذي يُحرَق في الداخل، وللمنصب طاسة متحركة تُثبَّت على فوهته، توضع عليها تقدمات الثمار والكعك المُحلَّى. إن وظيفة هذَين العنصرَين وبقية عناصر الأثاث الطقسي للمرتفعة تتركز على الخدمة الطقسية للعشيرة (= الشجرة)، والنَّصب الحجري اللذين سنخصهما بالشرح اللازم فيما يلي:



شكل ١-٤

لقد ربط الكنعانيون بين الأشجار الضخمة ذات الفيء الواسع، لا سيما البطم والبلوط، وبين الأم الكنعانية الكبرى عشيرة، إلهة الوفرة في الطبيعة وخصوبة الإنسان والماشية. وكانت مقاماتهم الدينية المكشوفة تتخذ من ظل هذه الأشجار موضعًا لها؛ ولذلك فقد أدان أنبياء التوراة مثل هذه المقامات والطقوس التي كانت تجري عندها بعد أن تبنَّاها العبرانيون: «يذبحون على رءوس الجبال، ويبخرون على التلال تحت البلوط واللُّبنى والبطم لأن ظلها حسنٌ» (هوشع، ٤: ١٣). وفي جميع المواضع التي ورد فيها ذكر البلوط والبطم، نجد أن العبرية التوراتية قد حافظت على إرثٍ لغوي كنعاني يُطلِق على هذه الأشجار اسمًا مشتقًّا من الاسم الآخر للإلهة عشيرة، وهو إيلة أو إيلات (مؤنث إيل إله السماء بما هي زوجته). فالبطمة تُدعى إيلة أي إلهة، والبلوطة تُدعى إيلون أو

ألون. ولهذه الكلمة صلة بالكلمة الآرامية إيلانا الدالة على الشجرة المقدسة. ولدينا أمثلة من ثقافات الشرق القديم الأخرى على الصفة الإلهية للشجرة، نكتفي بإيراد شاهدٍ عليها من الفن المصري الذي صوَّر الإلهة في هيئة شجرة تبذل عصير الحياة لِعبادها (الشكل ١-٥).



شكل ١-٥

على أن أغزر المعلومات النصِّية عن الرمز الشجري للألوهة المؤنثة جاءتنا من كتاب التوراة. وأول ما يلفت نظرنا بشكلٍ خاص هو تحريم استخدام هذا الرمز على العبرانيين، والتحريم لا يأتي إلا لإبطال ممارسة رائجة ضمن الجماعة. نقرأ في سفر التثنية: «لا تنصب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك، ولا تُقم لك نَصبًا» (التثنية، ١٦: ٢١-٢٢). وكلمة سارية، أي العمود الخشبي، في هذا المقتبَس من النص العربي

للتوراة، الترجمة البروتستانتية، ترِد في مقابل كلمة «عشيرة» التي استخدمها الأصل العبري، وهي تُعبِّر أفضل تعبير عن مدلولات الكلمة العبرية؛ لأن السياقات التي وردت فيها الكلمة في التوراة مثل قولهم: قطع العشيرة أو أحرق العشيرة تدل على أنها تشير إما إلى شجرة مقدسة تُزرَع إلى جانب المذبح في المقدس الكنعاني، وإما إلى جذع شجرة مقطوعٍ ومنصوب كبديلٍ عن الشجرة الحية.

وردت كلمة عشيرة في النص التوراتي نحو أربعين مرة، ولكنَّ المحررين التوراتيين لم يحفلوا بتقديم شروحاتٍ تدل على معناها، وهذا ما جعل الترجمات القديمة للنص تقف حائرة بشأنها؛ فالترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية استخدمت كلمة alalos التي تعني غيضة أو أيكة، وتبعتها في ذلك الترجمة الإنجليزية الكلاسيكية التي استخدمت كلمة grove بالمعنى نفسه. ولكن الترجمات الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين أبقت على الكلمة بصيغتها الأصلية، وقالت Ashirah، لا سيما وأن نصوص مدينة أوغاريت التي حُلَّت أبجديتها في ثلاثينيات ذلك القرن، قد أطلعتنا ولأول مرة عن وجود إلهة كنعانية تُدعى أشيرة، كانت زوجة كبير الآلهة إيل، وأمًّا لسبعين إلهًا يشكِّلون مجمع آلهة أوغاريت. وقد صار في حكم المؤكد اليوم أن هذا الشعار الطقسي الكنعاني الذي يتطابق اسمه مع اسم الأم الكنعانية الكبرى، ما هو إلا شارة تعبِّر عن حضور الألوهة المؤنثة في المقدس الكنعاني. ولكن الجذع اليابس، بشكله الخام، لا يصلح لأن يكون شعارًا لقوة الحياة في الطبيعة، ولا بد أن يكون قد خضع لعملية تشكيل أعطته هيئةً ما، وهذا ما تطوَّع محرر سفر إرميا بإعطائنا فكرة عامة عنه في معرض تنديده بالعشيرة: «لأنها شجرة يقطعونها من الوعر، صنعةُ نجار بالقدوم، بالفضة والذهب يزيِّنونها، وبالمطارق يشدُّونها فلا تتحرك ... أدب أباطيل هو الخشب، فضة مُطرَّقة تُجلب من ترشيش، وذهبٌ من أوفار، صنعة صانع ويدَي صائغ، إسمانجوني وأرجوان لباسها» (إرميا ١٠: ٣–٩). إضافة إلى هذه الزينة اللائقة بالحضور الأنثوي؛ فإني أخلُص إلى استنتاجٍ منطقي، مفاده أن إشاراتٍ دالَّة على الجسد الأنثوي كانت تُحفَر على الجذع: النهدَين، السرة ومثلث الأنوثة.

وفيما يتعلق بالنَّصب الحجري؛ فيبدو أنه كان الرمز الأكثر تعبيرًا عن حضور الألوهة والتواصُل معها عند إنسان الشرق القديم. فالحجر الذي يوحي بالثبات والاستقرار والدوام وعدم التغير، كان إشارة للوجود السرمدي في مقابل وجود الإنسان المتغيِّر والزائل.

وقد توصَّل عالِم الآثار عوزي آفنر Uzi Avner من دراساته الميدانية للعبادات الصحراوية في سيناء والنقب إلى نتيجة مفادها أن أول ظهور موثَّق للأحجار المقدسة

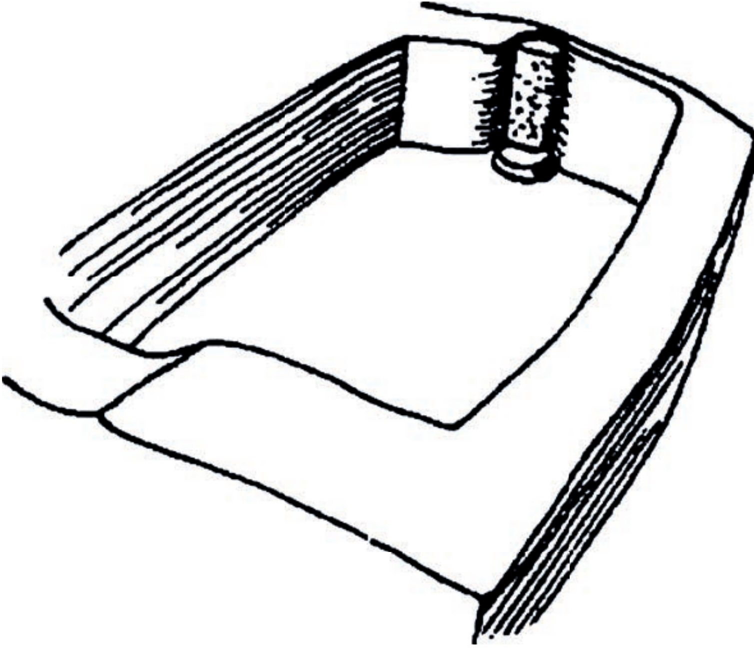
كان في الألف الحادي عشر قبل الميلاد وفي مناطق صحراوية، ثم تزايدت أعدادها بدءًا من الألف السادس قبل الميلاد، واستمرت إلى أن محاها الإسلام كظاهرة دينية في القرن السابع الميلادي. أما في المناطق الزراعية فقد تأخر شيوعها حتى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، الأمر الذي يدل في اعتقاده على أنها ظاهرة دينية صحراوية بالدرجة الأولى.[٨] ولكني أنظر إلى هذه النتيجة الأخيرة بكثيرٍ من التحفظ؛ لأننا نملك الآن دلائل على أن النَّصب الحجري كان موجودًا في أقدم المقامات الدينية للعصر النيوليتي في بلاد الشام. فقد كشفت المنقِّبة البريطانية كاثلين كينيون خلال حملتها التنقيبية في موقع أريحا بفلسطين إبَّان خمسينيات القرن العشرين، عن بِنية معمارية ذات وظيفة دينية واضحة ترجع بتاريخها إلى الألف الثامن قبل الميلاد، وهي عبارة عن غرفة مستطيلة، في جدارها الشمالي تجويف طولاني في الوسط يقوم بوظيفة المحراب، ووجدت في أسفل هذا المحراب قاعدة من حجرٍ بركاني، وبقُربها عمود مُلقًى على الأرض من المادة نفسها، يبدو أنه كان موضوعًا على قاعدته عندما كان هذا المقام في الاستخدام (الشكل ١-٦)، وقد رأت كينيون في هذا العمود الحجري النموذج المبكر للأحجار المقدسة في المقامات الكنعانية للعصور التاريخية.

كما كشفت التنقيبات التي جرت في أواخر القرن العشرين في منطقة أورفة الواقعة على الأطراف العليا للهلال الخصيب. (ضمن الحدود التركية مع سورية) عن ثقافة نيوليتية رائدة معاصرة لثقافة أريحا في النيوليت ما قبل الفخاري B (PPNB). تميزت بعمارة راقية، ومقامات دينية اعتُبِرَت بمثابة الأصول المبكرة للمعابد اللاحقة في وادي الرافدَين. وكان الأثاث الطقسي لهذه المقامات المكشوفة والمبنية بالحجر، يتألف من عددٍ من الأنصاب الحجرية التي يصل ارتفاعها أحيانًا إلى المترَين.[٩]

والأصل في الحجر المقدس أن يكون جلمودًا خامًا لم يخضع لأي عملية تشذيب أو تشكيل، ويتم اختياره بحيث يكون له سطح جبهي أملس يواجه الناظر، وآخر خلفي أكثر خشونة وتحدبًا. أما عن طوله فإن الأحجار الصحراوية لا يزيد ارتفاعها عادةً عن النصف متر، بينما قد يزيد ارتفاع أحجار المناطق الزراعية عن ذلك. أما عن تسمياته في اللغات السامية الغربية، فبعضها مشتقٌّ من جذر سامي مشترك يفيد فعل النَّصب

٨ Uzi Avner, Nabataean Standing Stones, Aram Periodical, Oxford 2000, No. 11, pp. 95–120.

٩ M. Özdoğan, Neolithic in Turkey, Istanbul, 1999, pp. 65–82.



شكل ١-٦

أي الإيقاف بشكلٍ عمودي. ففي العبرية التوراتية يُدعَى مَصِّيبة massebah وجمعها مَصِّيبوت masseboth. وفي الفينيقية يُدعى مصْبَت masbat. وفي العربية النَّصْب أو النُّصْب وجمعها أنصاب. ولدينا تسمية سامية أخرى مشتقة من الجذر السامي سَكَنَ، الذي يفيد معنى السُّكنى والإقامة. ففي أوغاريت وماري وإيمار يُدعى الحجر المقدس سيكانو، وجمعها سيكانوم، بمعنى أنه مسكن أو بيت الإله. وبهذا المعنى أيضًا دعا المحرر التوراتي في سفر التكوين الحجرَ المقدس بيت إيل، أي بيت الله. فعندما كان يعقوب على سفرٍ صادف مكانًا وبات هناك، وأخذ من حجارة المكان واحدًا ووضعه تحت رأسه، فتجلى له الرب في الحلم واقفًا على رأس سلم منصوب بين الأرض والسماء، فأفاق يعقوب من نومه، وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقامه عمودًا وصبَّ عليه زيتًا ودعاه، بيت إيل، (التكوين، ٢٨: ١٠–٢٢، انظر بشكلٍ خاص الآية الأخيرة رقم ٢٢). ويبدو أن تسمية بيت إيل بقيت من التسميات الشائعة للحجر المقدس حتى الفترات المتأخرة من تاريخ الشرق القديم؛ لأن المؤلفين الإغريق الذين احتكوا عبر رحلاتهم بالثقافة المشرقية

دعوه betyl بيتيل أو baitylos بيتيلوس، وكلتا التسميتَين، كما هو واضح، هما صيغة يونانية من الاسم بيت إيل.[١٠]

وقد دُعيَت هذه الأحجار المقدسة بيوتًا للآلهة في نقش السفيرة الآرامي، وهو نص معاهدة تم توثيقها بين مَلكَين آراميين، دُونت على ثلاثة أنصاب حجرية، أشار إليها النص على أنها ب ي ت. أ ل ه ي، أي بيوت الآلهة.[١١] وفي نص للملك الآشوري توكولتي نينورتا (مطلع القرن التاسع ق.م.) يصِف حَملته على مدن الساحل السوري، كاتب النص أن الملك: «قد نصب خيامه قرب الأحجار التي تسكنها الآلهة.»[١٢] ولدينا من الدلائل النَّصية ما يشير إلى وجود تسمية عربية قديمة للنَّصب الحجري هي، مسجدا (مسجد). ففي موقع الحِجْر بمدائن صالح في شمال شبه الجزيرة العربية، عُثر على لوحة حجرية من عصر مملكة الأنباط، الذين امتد نفوذهم إلى هذه المنطقة، حُفر عليها نحتٌ بارزٌ يمثِّل نَصبًا، وبأسفلها نَقش يقول صاحبه: «هذا المسجدا صنعه شاكوهو بن تورا الأعرى إله بصرى الكبير».[١٣] فأصل المسجد والحالة هذه هو الشارة المادية التي تسكنها الروح الإلهية، وتُعتبر وسيط تواصلٍ معها. وبما أن الشارة توضع في مقدس ما فإن المقدس صار يُدعى مسجدًا أيضًا.

في البحث الآثاري والأكاديمي الحديث، تُستخدم عدة تسميات للحجر المقدس، وذلك تبعًا لشكله ومدى تدخل الإنسان في هيئته، أو تبعًا للثقافة التي ينتمي إليها؛ فقد يقولون Standing stone عن الأحجار الصحراوية، وmasseboth، الأحجار الفلسطينية، وCippus عن الأحجار الفينيقية والبونية، وStele عن الأحجار المنقوشة، وBetyl عن أحجار الفترة الكلاسيكية، ولكن سوف ألتزم حتى نهاية البحث بمصطلح النَّصب الحجري مع الإشارة إلى طبيعته وشكله.

---

[١٠] T. Mettinger, No Graven Image? Stockholm, 1995, pp. 35, 72, 116.

[١١] د. فاروق إسماعيل، اللغة الآرامية، جامعة حلب، ١٩٩٧م، ص٢٦١.

[١٢] Uzi Avner, Of Wood and Stone, JNES 650, 2006, p. 53.

وقد أرسل لي عوزي آفنر هذه الدراسة، مع مجموعة دراسات أخرى منشورة له، عندما تبادلنا المراسلات خلال فترة عكوفي على تأليف «عبادة الأحجار عند الساميين».

[١٣] Uzi Avner, Nabataean Standing Stones, op. cit., p. 97, and No. 5.

(ج) المعابد

يتميز المعبد عن بقية أنواع الأقداس التي عرضناها سابقًا بسعته وعمارته الحجرية الضخمة، وبالعدد الكبير من الكُهان القائمين على خدمته، والمتوزعين على طبقات. وإذا كانت المرتفعات هي الأقداس الشائعة في المناطق الزراعية؛ فإن المعابد هي الأقداس الخاصة بالمدن الكبيرة القادرة على تمويل المشاريع العمرانية وحشد الطاقات البشرية لها. ويختلف النمط الهندسي لمعابد الساميين الغربيين باختلاف الزمان والمكان، ولكن النمط المعروف لدى علماء الآثار بالمعبد السوري التناظري Syrian Symmetrical Temple Type. بدأ يفرض نفسه منذ أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، ثم صار النمط الأكثر شيوعًا في عصر الحديد. وهو يتكون من ثلاث قاعات تنتظم على محورٍ واحد، وهي:

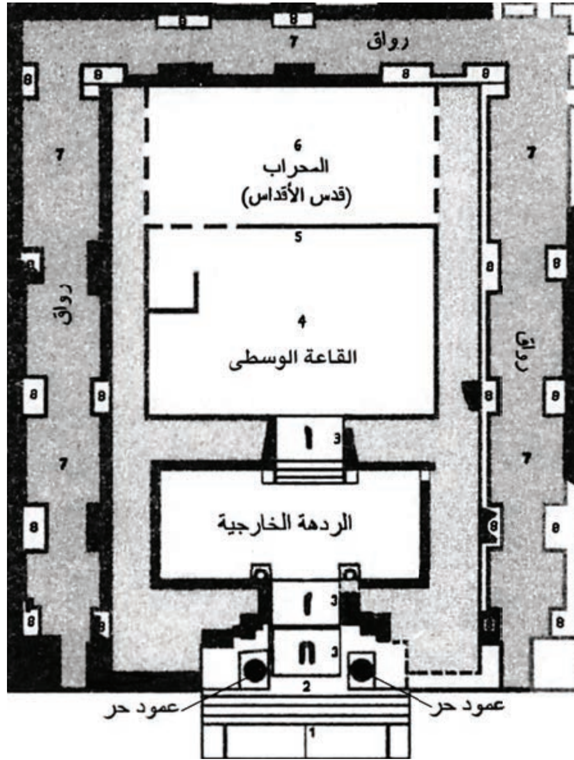
(١) القاعة الأولى عبارة عن ردهة ينفتح بابها على الفناء الخارجي للمعبد، وغالبًا ما يحف بهذا الباب الخارجي عمودان عن يمينه ويساره، وهذان العمودان إما ينتصبان بشكلٍ حر، أو يحملان الساكف البارز للباب الذي يتخذ شكل ظُلَّة.

(٢) قاعة وسطى.

(٣) قاعة داخلية تُدعى بقدس الأقداس، تتصل بالقاعة الوسطى إما بباب أو بستارة، وهي المحراب الذي يُوضَع في صدره شعار الألوهة المعبودة.

ويقدِّم لنا موقع تل مرديخ (إيبلا القديمة) في الشمال السوري، أبكر نموذج عن هذا النمط المعماري، وهو يعود فترة مرديخ ٣ (٢٠٠٠–١٦٠٠ق.م.) وهو يختلف عن المعبد التناظري التقليدي اللاحق بوجود محرابٍ صغيرٍ في صدر القاعة الداخلية.

بعد ذلك يبدأ النمط التقليدي بالظهور في عصر البرونز الأخير (١٥٥٠–١٢٠٠ق.م.) في مواقع مثل حاصور في الجليل الأعلى، وآلالاخ في سهل العمق، وأوغاريت على الساحل الشمالي، وهذا النمط ستحتذيه معابد عصر الحديد، مثل معبد تل الطعينات عند المنحنى الشمالي لنهر العاصي، ومعبد عين دارا في منطقة عفرين على مسافة ٥٠كم إلى الشمال الغربي من مدينة حلب (الشكل ١-٧). وهيكل أورشليم الذي نرجِّح بناءه في مطلع القرن السابع قبل الميلاد، لا في عصر الملك الأسطوري سليمان (الشكل ١-٨). ومعلوماتنا عن هيكل أورشليم مستمَدة من وصفه التفصيلي الوارد في سفر الملوك الأول من كتاب التوراة، لا من أوابده المعمارية المفقودة بشكلٍ كامل. ويُظهر هيكل أورشليم، بشكلٍ خاص، شبهًا

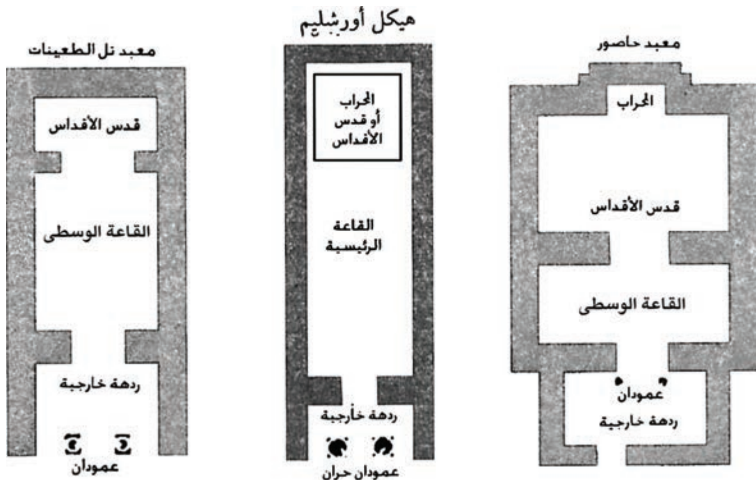


شكل ١-٧: معبد عين دارا.

واضحًا بمعبد عين دارا؛ فمن بين ٦٥ عنصرًا معماريًّا وتزيينيًّا عزاها محرر سفر الملوك الأول إلى هيكل أورشليم، هنالك ٣٣ عنصرًا يشترك فيها مع معبد عين دارا، لا سيما صف الغرف الجانبية التي تحيط بالمعبد، والمبنية على طابقَين.[١٤]

فيما تبقَّى من هذه الدراسة سوف نتابع تجليات عبادة الأنصاب الحجرية لدى الساميين الغربيين في رحلة طويلة نبدؤها من كنعان، وتنتهي بنا عند عرب الجاهلية.

[١٤] John Manson, Ain Dara Temple, Biblical Archaeology Review, May–June, 2000.



شكل ١-٨: هيكل أورشليم.

الفصل الثاني

تجليات العبادة اللاأيقونية في المواقع الكنعانية

إيبلا: مع ظهور مدينة إيبلا يبدأ العصر المديني في سورية، وقد بدأ استيطان الموقع في سياق النصف الثاني من الألف الرابع قبل الميلاد، إلا أننا لا نستطيع التحدث عن مدينة حقيقية إلا ابتداء من عصر الأسرات الأولى في بلاد الرافدَين، أي نحو عام ٢٩٠٠ق.م. وقد بلغت المدينة أوج ازدهارها في عصر الأرشيف الملكي الذي يعود إلى الفترة ما بين ٢٤٠٠ق.م. و٢٣٠٠ق.م. والتي انتهت بدمارٍ للمدينة على يد أحد أفراد الأسرة الصارغونية في أكاد. ولكن إيبلا استردَّت عافيتها، وشهدت ازدهارًا جديدًا خلال الفترة ما بين ٢٠٠٠ق.م. و١٦٠٠ق.م. (مرديخ ٣)، وهي الفترة التي تميزت بنهضة عمرانية لا سيما في مجال المعابد التي استطاع المنقِّبون تمييز ثلاثة منها على الأقل.

على الرغم من أن بعض صور الآلهة قد وُجدَت محفورة على جدران الأجران الطقسية في بعض هذه المعابد؛ فإن المحراب كان خاليًا من تمثالٍ مجسمٍ لإله المعبد، وأغلب الظن أن نَصبًا حجريًّا كان يقوم مقامه. ودليلنا على ذلك يأتي من المعبد D الذي قدَّمنا وصفًا في موضع سابق من هذه الدراسة باعتباره النموذج الرائد للمعبد السوري التناظري. فقد عثر المنقبون في المحراب وأمام الفجوة الطولانية في الحائط الجبهي على نَصبين حجريَّين، أحدهما كان واقفًا في موضعه الأصلي عند اكتشافه، والآخر مستندًا إلى الجدار الأيمن، وهما منحوتان على شكل لوحَين (أو بتيل)، الأول طوله ١,٢٠م وعرضه ٠,٤٢م وسماكته ٠,٣٠م، والثاني ١,٠٣م × ٠,٤٥ × ٠,٢٣. وأمامهما مباشرة بلاطة حجرية سميكة، فيها تجويفان كانت تُستخدَم كمذبحٍ للقرابين الحيوانية. ويعتقد بعض الباحثين بأن هذا المعبد مكرَّس للإله داجان الذي كان على

ما يبدو رئيس البانتيون الإيبلائي. ولكن وجود نَصبَين حجريَّين في المحراب، أحدهما أطول وأضيق، والثاني أقصر وأعرض، يدل في رأيي على وجود ألوهتَين معبودتَين هنا ألوهة مذكرة وأُلوهة مؤنثة، وذلك لما لطول النَّصب وعرضه من دلالة على جنس المعبود على ما سنرى لاحقًا. وفيما يتعلق بالتماثيل المجسَّمة الكاملة، فلم يُعثَر منها في إيبلا إلا على اثنين فقط؛ الأول يخص أحد ملوك إيبلا المدعو أبيت ليم لم يبقَ منه سوى الجذع فقط، والثاني يمثِّل رجلًا جالسًا على كرسي ليس له مسند أو مراكي ذراعين، ربما كان أحد أعيان المدينة، وهو مفقود الرأس، وقد عُثر على هذَين التمثالَين بين ردميات مبانٍ مهدَّمة تعود إلى عصور مختلفة، الأمر الذي يمنعنا من معرفة مكانهما الأصلي.[١]

ماري: كانت ماري الحاضرة المهمة الثانية بعد إيبلا في بلاد الشام، وقد نشأت الحاضرتان في وقتٍ متزامنٍ تقريبًا خلال النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد، ولعبتا الدور الأهم في تاريخ الممالك الكنعانية القديمة. وقد اكتشفت المدينة في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين تحت تل الحريري على الفرات الأوسط غير بعيدٍ عن مدينة دير الزور الحالية. ومن أبرز المعالم التي أُزيحت عنها التربة في الموقع القصر الملكي الشهير في العالم القديم. بُني هذا القصر في أواخر الألف الثالث فوق قصرٍ قديمٍ يرجع إلى ما قبل العصر الصارغوني، ثم تتالت عليه الإصلاحات والإضافات إلى أن صار أعجوبة ذلك العصر في عهد الملك زمري ليم نحو عام ١٨٠٠ق.م.

تم الكشف في ماري عن عدة معابد، أهمها معبد الإله داجان ومعبد الإله شمش ومعبد الإلهة عشتار ومعبد الإلهة نيني زازا. وعلى الرغم من ظهور بعض صور الآلهة في الرسوم الجدارية للقصر الملكي، ومن وجود تمثال مجسَّم لإلهة ثانوية بطول ١٫٥م على حوض مائي في الباحة ١٠٦ تمسك بيدها جَرة فخارية مائلة نحو الأمام، كان الماء يتدفق منها في قناة محفورة في داخل التمثال، دُعيَت بربة الينبوع،[٢] إلا أن معابد ماري

[١] من أجل وصف تفصيلي لهذه المعابد راجع الكتاب الشامل الذي وضعه باولو ماتييه مكتشِف إيبلا:
Paolo Matthiae, Ebla: An Empire Rediscovered, London, 1980, p. 125 ff.

[٢] وأغلب الظن أن هذا التمثال هو لربة الفرات، الأقرب إلى حوريات الماء منها إلى آلهة ماري الكبرى، وهو من مقتنيات متحف حلب. ونظرًا لطبيعة المكان الذي نُصب فيه هذا التمثال، ووظيفته كعنصرٍ تزييني؛ فإن من المستبعَد أن يكون قد نُصب لأغراض طَقسية.

كانت خُلوًّا من التماثيل المجسَّمة للآلهة. أما التماثيل التي وُجدَت فيها فكانت تماثيل للملوك قدَّموها للمعبد كهدايا نَذرية. فقد وُجد في معبد عشتار تمثالٌ للملك لمجي ماري، وفي معبد نيني زازا تمثالٌ للملك إيكو-شاركان، وتمثال في وضعية الجلوس لمغنية المعبد المَدعوَّة أورنينا، كما عُثر، بين الأنقاض، على تمثال يسمع هدد ابن الملك شمسي هدد، يبدو أنه كان هدية نَذرية لأحد المعابد.[٣]

وفي مسألة غياب التماثيل في معابد ماري، يقول أندريه بارو رئيس البعثة الفرنسية التي نقَّبت في الموقع منذ ثلاثينيات القرن العشرين، إن التنقيبات لم تعثر في المعابد المكتشَفة على تشخيصٍ للأرباب بتماثيل كاملة مجسَّمة. ويبدو أن المنصَّات الحجرية التي وُجدَت أحيانًا في حرم المعبد كانت مقرًّا للحضور الإلهي غير المنظور أثناء تأدية الشعائر. ولو أن مثل هذه التماثيل كانت منصوبة في الماضي لوجدنا بعضَ قِطعها المحطَّمة، ولكننا لم نعثر ولا حتى على قطعة واحدة يمكن أن تكون جزءًا من تمثالٍ كامل. ويبدو أنه قد جرى التعبير عن الحضور الإلهي أيضًا من خلال نَصب حجري مقدس، كما هو الحال في معبد نيني زازا؛ حيث وجدنا في باحة المعبد حجرًا بازلتيًّا منحوتًا على هيئة مخروط، ارتفاعه ١,٥٠م في مكانه الأصلي، وهذا الحجر لا يمكن أن يكون إلا نَصبًا مقدسًا ذا وظيفة شعائرية، ومما يدعم هذا التفسير وجود ممشى دائري مفروش بالقار يحيط بالنَّصب على مدار الفناء، كان يُستخدَم من أجل الطواف الشعائري حول النَّصب، وهو ممارسة شائعة في العبادات الكنعانية. كما عثرنا في باحة معبد داجان على قواعد حجرية حُفرت في وسطها فجوات تعشيق مخصَّصة لتثبيت الأنصاب الحجرية على القاعدة، وقد وُجدت بقايا بعض هذه الأنصاب في الموقع على شكل قطعٍ من كتلة حجر بازلتي منحوت ومصقول.[٤]

أوغاريت: في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد لم تكن أوغاريت أكثر من إمارة متواضعة. وقد سمع أمير أوغاريت الأخبار التي كان الناس يتناقلونها عن عظمة وجمال قصر الملك زمري ليم في ماري؛ فبعث برسالة إلى حمورابي ملك حلب (عاصمة مملكة

---

[٣] د. علي أبو عساف، آثار الممالك القديمة في سورية، دمشق، ١٩٨٨م، ص٢٠٠-٢٠١، ٣٦٩.

[٤] أندريه بارو، ماري، ترجمة د. رباح نفاخ، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٩م، الصفحات: ٣٤-٣٥، ٧٣-٧٤، ١١٣.

يمحاض) يرجو منه التوسُّط لدى زمري ليم لكي يسمح لابنه وولي عهده بزيارة ماري ورؤية قصرها الملكي؛ فكتب حمورابي بدوره إلى زمري ليم رسالة بهذا الشأن وُجدَت ضمن الأرشيف الملكي في ماري. ولكن أوغاريت ما لبثت طويلًا حتى تحوَّلت إلى عاصمة لمملكة قوية وغنية في الشمال السوري، وصلت أوج ازدهارها خلال القرنَين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد. وقد بنى ملوكها قصرًا قام على مساحة تُقدَّر بنحو ٦٥٠٠م^{٢} احتوى على مائة غرفة، وشيَّدوا أربعة معابد، كان أهمها وأكبرها معبدًا للإله بعل وآخر للإله داجان.

لم يعثر المنقِّبون على تماثيل مجسَّمة في معابد أوغاريت، ولكن بعض التماثيل الصغيرة، أو التُّميثيلات كما ينبغي أن ندعوها، وُجدَت خارج المعابد، وهي من الصغر بحيث لا يزيد ارتفاع أكبرها عن ٢٥سم. منها تُمَيثيل للإله إيل في وضعية الوقوف، ارتفاعه ١٣٫٨سم، مصنوع من البرونز وعليه آثار طلاء ذهبي، وآخر في وضعية الجلوس، ارتفاعه ٢٥سم، مصنوع من الحجر الكلسي. وقد تم التعرُّف على شخصية الإله في هذَين العملَين من تُمَيثيل ثالث عُثر عليه في منطقة الشيخ سعد، عليه نقش يشير إلى هُوية الإله المُصوَّر. كما عُثر على تُميثيلين للإله بعل في هيئة المحارب مصنوعين من البرونز في قالب واحد، طول كلٍّ منهما ١٢سم، وعليهما بقايا طلاء ذهبي. ولدينا لُقًى أخرى شبيهة لا نجد داعيًا لاستعراضها جميعًا.[٥] وفي الحقيقة فإنه من المُستبعَد أن يكون تُميثيل طوله ١٢سم فقط قد صُنع لأغراضٍ طَقسية في المعبد؛ لأن حجمه الذي يعادل قبضة اليد لا يجعله مرئيًّا في رَدهات المعبد الكبير، ناهيك عن عدم إثارته لحس الرهبة والجلال المحيط بالألوهة. وإذا كان هنالك من سياقاتٍ طَقسية أخرى استُخدمَت فيها هذه الأيقونات؛ فإننا لا نستطيع معرفة طبيعتها في الوضع الراهن لمعلوماتنا.

وبالمقابل؛ فقد تم العثور على ١٩ نَصبًا حجريًّا خارج المعابد أو قربها، متفاوتة الأحجام والأشكال، يبلغ طول بعضها قرابة المتر. وهي على ثلاثة أنواع، الأول من نوع الماصيبة الخالي من النقوش والرسوم، والثاني نُقشَت عليه كتابة تشير إلى الإله الذي

---

[٥] T. D. Mettinger, No Graven Image? Stockholm, 1955, pp. 125–126.

كُرِّس له النَّصب، والثالث نُقشَت عليه صورٌ إلهية بأسلوب النحت البارز، أو عناصر تشكيلية ذات طبيعة رمزية.[٦]

ويبدو أن الأنصاب التي تجمع بين الحجر المقدس والصورة الإلهية، والتي يمكن أن نُطلِق عليها اسم الأنصاب الأيقونية، كانت نوعًا من التسوية بين النزعة اللاأيقونية التي ميَّزت العبادات السامية، وبين النزعة الأيقونية الوافدة إليها من الخارج. ولعل أولى الصور الإلهية قد نُحتَت على هذه الأنصاب لكي يجري تقبُّلها من قِبَل الناس.

قَطْنة: كانت قطنة واحدة من أهم الممالك الكنعانية القديمة خلال العصر الآموري. وقد تم الكشف عن آثارها الأولى في تل المشرفة الواقع على مسافة ٢٠كم إلى الشرق من مدينة حمص، على يد المنقِّب الفرنسي Du Mesnil du Buisson بين عامَي ١٩٢٤م و١٩٢٩م. ثم توقفت التنقيبات بعد ذلك تقريبًا حتى عام ١٩٩٩م، عندما باشرت التنقيب بعثةٌ ألمانية إيطالية سورية مشتركة. بدأ الاستيطان في موقع قطنة في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، عندما نشأت بلدة صغيرة أخذت بالازدهار السريع في مطلع الألف الثاني، وتحوَّلت في أواسطه إلى عاصمة إقليمية مهمة، لعبت دورًا مميزًا على المسرح السياسي للمنطقة، إلى أن أفل نجمها عام ١٣٨٠ق.م. بعد الدمار الذي ألحقه بها الملك الحثي شوبيليوليماس.

لم تكشف الحملة الفرنسية في تنقيباتها المبكرة عن الكثير من آثار قطنة بسبب وجود قرية المشرفة فوق الموقع القديم، ولكنَّ ما كشفت عنه زوَّدنا بمعلوماتٍ أولية مهمة عن الحياة الدينية في قطنة؛ فقد أزيحت الأتربة عن أجزاءٍ من معبد نن إيجال؛ حيث عثر المنقِّبون على خزانة لحفظ الأثاث الطَّقسي خلف حائط الحرم الداخلي للمعبد، فيها حجر مقدس من نوع المسلة، يقوم على قاعدة مسطَّحة بارتفاع ٥٥سم، وقد افترض المنقِّب أن المسلة قد أزيحت من مكانها في صدر الحرم ليحل محلها تمثال مجسَّم للألوهة، ولكن مثل هذا التمثال المفترَض لم يوجد. كما كشفت التنقيبات عن مقامٍ ديني مكشوف (مرتفعة) محاط بجدارٍ واطئ يحصر مساحة مربعة تقريبًا أبعادها ٩,٥٠م × ٨,٢٥م. وقد احتوى هذا المقام على حرمَين؛ الأول دعاه المنقِّب حرم العشيرة (الشجرة المقدسة) نظرًا لوجود بقايا جذع شجرة مغروس في داخلها، والثاني

[٦] المرجع نفسه، ص١٢٢–١٢٥.

دعاه حرم الماصيبوت Masseboth أو الأنصاب الحجرية، نظرًا لوجود آثار تدل على أن أحجارًا مقدسة كانت منصوبة في المكان.[٧]

لم تغيِّر الاكتشافات الجديدة هذه الانطباعات المبكرة، التي تحصَّلت لدينا عن طبيعة العبادات في قطنة، ولكنها أطلعتنا على جوانب جديدة منها، لا سيما تلك المتعلقة بعبادة وتقديس الأسلاف المتجذِّرة في الدين السوري. فقد تم العثور على تماثيل للأسلاف مدفونة في العديد من المقابر، كما عُثر في المقبرة المَلَكية على قاعة احتوت على تمثالَين بالحجم الطبيعي تقريبًا في وضعية الجلوس يشفَّان عن حِرفية عالية في فن النحت. وفي هذه القاعة كانت تُقام طقوس التواصُل مع أرواح الأسلاف التي تعود إلى المقبرة، وتحل في تلك التماثيل.[٨] كما برع النحاتون في صنع تماثيل صغيرة لآلهة قطنة على غرار التُّمَيثيلات التي وجدناها في أوغاريت. وهذه التُّميثيلات، على ما تقول Ellen Rehm الباحثة في ديانة قطنة، ليست من النوع الذي يُنصَب في المعابد، فهذا النوع مفقود تمامًا من معابد المدينة. وهي تعزو ذلك إلى أن تماثيل المعابد كانت تُصنَع من مواد ثمينة، وبالتالي فإنها عُرضة للسرقة إذا ما تهدَّم المعبد وهُجر.[٩] ولكن التفسير الذي يوصلنا إليه كل ما أسلفنا من مقدمات، هو أن تماثيل معابد قطنة لم تُوجَد لأنها لم تُنصَب هناك في يوم من الأيام.

إيمار: تقع إيمار القديمة على المنحنى الكبير لنهر الفرات، في موقع قرية مسكنة التي غُمرَت بمياه سد الطبقة. وقد بلغت المدينة أوج ازدهارها خلال العصر السوري الوسيط (١٦٠٠–١٢٠٠ق.م.) عندما تحوَّلت إلى مرفأ تجاري هام يستقبل القوافل البرية المحمَّلة بالبضائع من أوغاريت ومن حلب، حيث تفرغ حمولتها التي يُعاد شحنها عن طريق السفن النهرية إلى ماري ووادي الرافدَين الجنوبي. كما كانت تستقبل المراكب التجارية الصاعدة من الجنوب في عملية تبادل دائبة.

لقد كانت التنقيبات في إيمار من النوع السريع الذي جرى في مواقع سد الطبقة الأخرى قبل أن تغمرها المياه، ومع ذلك فقد أمدتنا تلك التنقيبات بثروة من المعلومات

---

[٧] T. D. Mettinger. op. cit., pp. 118–120.

[٨] ميشيل مقدسي، تقديس الأجداد في سورية القديمة، مجلة مهد الحضارات، دمشق، العدد ٢٠٠٧م/٢.

[٩] إيلين ريم، تصوير الآلهة في سورية، كنوز سورية القديمة: اكتشاف قطنة، تحرير ميشيل مقدسي، دانييلة م. بوناكوسي، بيتر بفيلتنر، بادن، ألمانيا، ٢٠٠٩م، ص٨٩.

الأركيولوجية والوثائق الكتابية المدوَّنة باللغة الأكادية. فقد تم التعرُّف على ثلاثة معابد عرفنا من الرُّقم التي اكتشفت في اثنين منها أن أحدهما مكرَّس لإله العاصفة هدد أو تيشوب، والآخر مكرس للإلهة هيبات المعادِلة لعشتار. كما أمدَّتنا الوثائق الكتابية بمعلوماتٍ قيِّمة عن الديانة السورية في الألف الثاني قبل الميلاد، لا سيما فيما يتعلق بالجانب الطَّقسي منها.

إن معلوماتنا عن عبادة الأنصاب الحجرية في إيمار تأتي بشكلٍ رئيسي من النصوص الطَّقسية التي تصف الاحتفالات الدينية والشعائر التي تتخللها، ومنها نعرف عن وجود أنصاب حجرية (أو سيكانو/سيكانوم بلغة إيمار) لعددٍ من الآلهة الرئيسية، بينها هيبات وننورتا، وعن الدور البارز الذي تلعبه هذه الأنصاب في الطقوس الدينية، وكيف كانت تُمسَح بالزيت، ويُسكَب عليها دم القرابين، وتُحمَل في مواكب دينية تجوب المدينة ويشارك بها جميع السكان. ولدينا بالمقابل مقاطع متفرقة من بعض النصوص الطَّقسية، يمكن أن تَفهم منها أن صورًا للآلهة كانت تُستخدَم في سياقاتٍ طَقسية معينة، على أن خُلو المعابد المكتشَفة من التماثيل الكاملة المجسَّمة، يرجح بقوة الطابع اللاأيقوني للعبادة في إيمار.[١٠]

(١) فينيقيا

جبيل/بيبلوس: تقع مدينة جبيل (أو بيبلوس في المصادر الكلاسيكية) على الساحل السوري بين مدينتَي بيروت وطرابلس، وكانت مركزًا نشِطًا للتبادل التجاري مع مصر منذ مطلع الألف الثالث قبل الميلاد، تُصدِّر إليها خشب الأرز وعددًا آخر من المنتجات المحلية. وما زالت المدينة تحتفظ حتى الآن باسمها الكنعاني القديم، الذي ورد في السجلات المصرية من عصر السلالتين الرابعة والخامسة (٢٦٨٢–٢٣٤٥ق.م.) بصيغة جيبال، وورد فيما بعد في السجلات الرافدَينية بصيغة جوبال. وتشهد بعض النقوش الهيروغليفية المصرية التي اكتُشفَت في الموقع، والتي يرِد فيها اسم الفرعون نيبقا

---

[١٠] من أجل الاطلاع على هذه الثروة من النصوص الطَّقسية في إيمار، راجع:

D. E. Fleming, The Installation of Baal's High Priestess at Emar, Atlanta, Georgia, 1992.

– الدكتور حميدو حمادة، وثائق إيمار الأكادية، رسالة دكتوراه محفوظة بمكتبة جامعة حلب، ٢٠٠٥م.

من الأسرة الثانية على قِدَم العلاقة بين هذا الموقع الكنعاني الرائد ومصر.[١١] وعندما تأسست الإمبراطورية البحرية الفينيقية في مطلع عصر الحديد كانت جبيل واحدة من حواضرها الرئيسية، إلى جانب أرواد وصيدون وصور.

وكما هو الحال في أوغاريت؛ فقد كشفت التنقيبات الأثرية في جبيل عن عددٍ من التُّمَيثيلات الصغيرة لآلهة المدينة، ولكن معبدها الكبير المكرس للإله رشف المعروف لدينا من الميثولوجيا الأوغاريتية، والذي بُني في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد لم يكن يحتوي إلا على أنصاب حجرية من نوع المسلة. فقد عُثر في فنائه الخارجي على أكثر من ثلاثين نَصبًا كانت لا تزال في وضعية الوقوف لدى اكتشافها، بعضها لا يزيد طوله عن الـ ٣٠سم وبعضها الآخر يتجاوز طوله المتر، وأغلبها مزوَّد بقاعدة حجرية قد تبرز نحو الأمام فيما يشبه المذبح. كما عُثر في داخل المعبد على ثلاثة أنصابٍ في القاعة الداخلية للمعبد، وعلى نَصب رابع في القاعة الوسطى. وقد قاد وجود هذا العدد الكبير من الأنصاب في معبد بيبلوس بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنها نُصب جنائزية تذكارية لأسلاف الأسر الحاكمة في المدينة. ولكنني أرجِّح أن تكون الأنصاب المقامة في فناء المعبد مكرسة لعددٍ من آلهة المجمع الكنعاني التي نفهم من نصوص أوغاريت أن عددها سبعون، أما الأنصاب الأربعة الداخلية فمكرسة للآلهة الرئيسية فيه، وأكبر هذه الأنصاب على رأي المنقِّب الفرنسي موريس دوناند يرمز إلى الإله رشف.[١٢]

وقد كشفت التنقيبات في جبيل عن مقامٍ ديني في الهواء الطلق من نوع المرتفعات، فيه ثمانية أنصاب على شكل بلاطة أو بيتيل. الأمر الذي يدل على وجود تقليدَين لنحت الأحجار المقدسة في المدينة، واحد متأثر بنمط المسلة المصرية وآخر ساميٌّ محلي.[١٣]

كما وصلتنا عملة معدنية مسكوكة في عهد الإمبراطور الروماني ماكرينوس (مطلع القرن الثالث الميلادي) عليها صورة للمنطقة المقدسة في المدينة، والتي تبدو مؤلَّفة من

---

[١١] W. F. Albright. The Role of Canaanites in History, in: E. G. Wright, ed. The Bible and the Ancient Near East, Eisenbrauns, Indiana, 1979, p. 332.

[١٢] من أجل وصف تفصيلي لمعبد المسلات في جبيل راجع الترجمة الإنجليزية لكتاب موريس دوناند:
Maurice Dunand, Byblos, Translation by H. Tabet, Imprimerie Catholique, Beirut, Lebanon, 1973.

[١٣] T. N. D. Mettinger, op. cit., p. 128.

قسمَين؛ في القسم الأول نجد مقامًا دينيًّا من نوع المرتفعة يُصعَد إليه بدرجٍ، ويحيط به جدار مُعمَّد، وفي صدر المكان ينتصب حجر مقدس مخروطي الشكل. أماً في القسم الثاني فنجد واجهة معبد يُصعد إليه بدرج (الشكل ٢-١).[١٤]



شكل ٢-١

صيدون: ومن مدينة صيدون جاءتنا من المنطقة المقدسة مجموعة من العروش أصغر من الحجم الطبيعي، تحملها كائناتٌ مجنَّحة (الشكل ٢-٢)[١٥] ندعوها في دراسة الفن الأيقوني بالكروبيم، ومفردها كروب (سفينكس، أبو الهول)، وهذه الكائنات غالبًا ما تكون بجسمٍ حيواني (أسد، ثور، أو مزيج بينهما). وقد ورد ذِكرها في كتاب التوراة باعتبارها طبقةً من الملائكة مُوكَّلة بحراسة الطريق إلى شجرة الحياة في جنة عدن

[١٤] T. N. D. Mettinger, ibid., p. 107.

[١٥] Ibid., pp. 100–102.

(التكوين، ٣: ٢٤)، ومن وظائفها أيضًا حمل عرش الإله يهوه (صموئيل الأول، ٤: ٤؛ والملوك الثاني، ١٩: ١٥)، وكان اثنان منها يظلِّلان بأجنحتهما على تابوت العهد فوق عرش يهوه الفارغ في قدس أقداس هيكل أورشليم، (أخبار الأيام الأول، ٢٨: ١٨). وقد يركب يهوه على أحدها عندما ينزل إلى الأرض: «ركب على كروب وطار. وهفَّ على أجنحة الريح» (المزامير ١٨: ١٠).

ويبدو أن هذه العروش كانت عبارة عن تقدمات نَذرية من المؤمنين، وعلى الرغم من أنها كانت خالية من شخصية تجلس عليها، فإن بعضَها احتوى على تجويف في منطقة المقعد، ربما كانت وظيفته تثبيت حجر مقدس فُقد مع الزمن. يؤيد هذا التفسير أن أحد العروش احتوى على حجر كروي مثبَّت على القاعدة (الشكل ٢-٣). ونحن هنا أمام نوعين من اللاأيقونية؛ أيقونية فراغية تعبِّر عن حضور الألوهة المحجوبة على العرش الفارغ، كما هو الحال مع تابوت العهد لعرش يهوه الفارغ، الذي تظلِّله أجنحة الكروبيم، وأخرى مادية تعبِّر عن حضور الألوهة من خلال رمزها المرئي.

صور: وصلنا من صور قطع عملة معدنية نُقش عليها مشهد يظهر فيه نَصبان حجريَّان محدَّبا القمة (من نوع البيتئيل)، يقفان على مصطبة قليلة الارتفاع، وإلى جانبهما شجرة «عشيرة» (الشكل ٢-٤). وربما كان هذان النَّصبان هما اللذين رآهما المؤرخ اليوناني هيرودوتس في معبد الإله ملقارت عندما زار صور، وقال إن أحدهما مصنوع من ذهب، والآخر من زمرد.[١٦] وبصرف النظر عن مدى صدق هيرودوتس فيما يتعلق بالمادة التي صُنِع منها هذان النَّصبان (وهو الذي عوَّدنا على إعمال الخيال فيما يورِد من معلومات)؛ فإن الشيء المؤكد هنا من وصفه هو أن الأنصاب كانت بؤرة الطقوس في معبد المدينة. ويبدو أن النبي حزقيال قد أشار إلى هذَين النَّصبين في التوراة عندما تنبَّأ بدمار المدينة على يد ملك بابل: «بحوافر خيله يدوس كل شوارعك، يقتل شعبك بالسيف؛ فتسقط إلى الأرض أنصاب عزك» (حزقيال، ٢٦: ١١).

ولدينا شاهد نَصي على عبادة الأنصاب في صور جاءنا من فيلو الجبيلي الذي عاش في القرن الأول الميلادي، ووضع مؤلَّفًا عن ديانة الفينيقيين، بقيت منه شذراتٌ، يتحدث فيها عن نظرية التكوين الفينيقية، التي يستهلها بالبدايات الحضارية عندما

[١٦] Ibid., pp. 95–96.



شكل ٢-٢

قام الأَخوان هيبوسورانيوس وأوسوس اللذان أَسَّسا مدينة صور بتقديم أهم الاختراعات التي نقلت البشر من طور الهمجية إلى طور الحضارة. وفي مجال الطقوس فقد قاما بصُنع نَصبَين مقدسَين، واحد للريح والآخر للنار، وعبداهما وسكبا عليهما دم القرابين. وبعد موت الأخوين قدَّسهما الناس، وتابعوا عبادة الأنصاب في طقوسٍ سنوية. ثم جاء أولاد هؤلاء وأحفادهم وتابعوا مسيرة التحضير، من خلال ما قدَّموه من ابتكاراتٍ واختراعاتٍ جديدة، وقد تم تقديس هؤلاء أيضًا؛ وبذلك وُلِد مجمع الآلهة الفينيقي.[١٧]

جبل الكرمل: يقع جبل الكرمل المطل على خليج عكا عند الحد الجنوبي للثقافة الفينيقية، وقد نشأت فيه منذ القدم عبادة لإله كنعاني ذات طابع صوفي سِرَّاني، وصلتنا أخبارها

[١٧] L. Dellaport. Phoenician Mythology, in: Larousse Encyclopedia of Mythology, Hamlyn, London, pp. 82–83.



شكل ٢-٣

من المصادر الكلاسيكية، ولذلك فقد وصفه هيرودوتس بأنه أكثر الجبال قداسة. وتروي سيرة حياة الفيلسوف اليوناني فيثاغورث أنه في زيارته لحواضر الشرق القديم أقام مدة في هذا الجبل، قبل أن ينتقل إلى مصر وبلاد الرافدَين. ولدينا في كتاب التوراة إشارة واضحة إلى قداسة الجبل في قصة المباهلة التي جرت بين النبي إيليا وأنبياء البعل الذين كانت الملكة إيزابيل ترعاهم في إسرائيل؛ فقد اختار إيليا جبل الكرمل لإجراء هذه المباهلة التي انتهت بهزيمة أنبياء البعل.

ويروي المؤرخ اليوناني تاكيتوس عن زيارته للمنطقة المقدسة هناك، ويقول إنها كانت مقامًا مكشوفًا لا يحتوي على تمثال أو نَصب حجري، بل على مذبحٍ فقط. ونحن هنا أمام أكثر أشكال اللاأيقونية الكنعانية صفاءً، والتي استغنت حتى عن الرمز المرئي



شكل ٢-٤

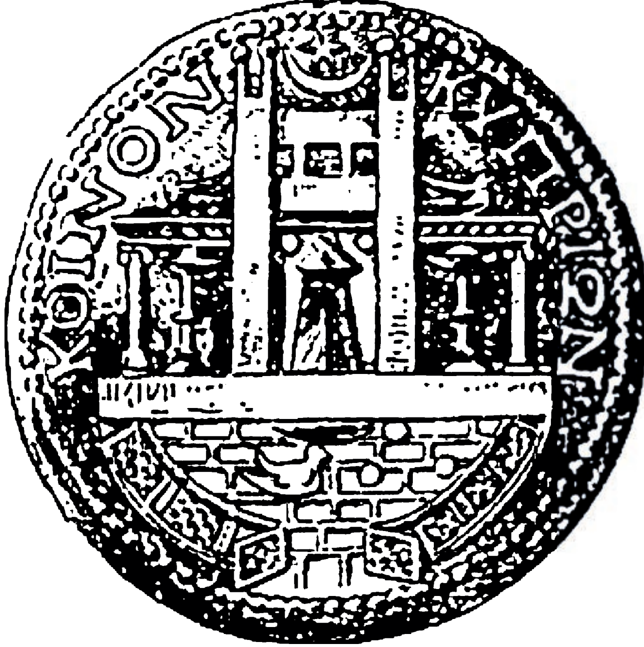
للإله. ويقول تاكيتوس أيضًا إن الإمبراطور فيسبازيان الذي حكم من عام ٦٩م، إلى عام ٧٩م قد زار الكرمل، وقام باستخارة نبوءة إله الجبل. وكان الرومان في ذلك الوقت قد طابقوا بين إله الجبل الكنعاني والإله زيوس/جوبيتر.[١٨]

(١-١) مناطق التوسُّع الفينيقي

منذ القرن العاشر قبل الميلاد بدأ الفينيقيون في الوطن الأم ينشئون محطاتٍ تجارية لهم في جزر البحر المتوسط وسواحل شمال أفريقيا وجنوب إسبانيا، تحوَّلت تدريجيًّا إلى كياناتٍ سياسية شبه مستقلة تحكمها نُخبٌ تجارية. وقد حمل الفينيقيون معهم إلى مناطق

[١٨] T. D. Mettinger. op. cit., p. 86.

توسُّعهم ثقافتهم وديانتهم ونزوعهم إلى تنزيه الألوهة. فقد وصف تاكيتوس مقام الإلهة أستارت في بافوس بجزيرة قبرص بأنه خالٍ من أي تمثيل أيقوني للإلهة، وأن طقوسها كانت تُقام أمام نَصب حجري على شكل مخروط ناقص (أي مسطَّح القمة)، وهذا الوصف ينطبق على صورة لمعبد بافوس الفينيقي منقوشة على عملة قبرصية (الشكل ٢-٥).[١٩]



شكل ٢-٥

ويصف المؤرخ سيليسيوس إيتاليكوس، من القرن الأول الميلادي، معبد الإله ملقارت (بعل صور) في قادس المستعمَرة الفينيقية الواقعة على الساحل الجنوبي لإسبانيا، بأنه لا يحتوي على أي تمثال للإله، وإنما على موقد نار لا تنطفئ، وأن كهنة المعبد كانوا في أيامه يواظبون على الطقوس القديمة بملابسهم الكتَّانية، كما كانت تقام منذ تأسيس المدينة.

[١٩] Donald Harden, The Phoenicians, Pelican, London, 1971. pp. 77–78.

ويضيف فيلوستراتوس إلى وصف إيتاليكوس قائلًا بوجود مذبحَين في المعبد؛ أحدهما من البرونز والثاني من الحجر.[٢٠]

كانت قرطاجة دُرة عالم التوسُّع الفينيقي في البحر المتوسط، وكانت في بداية عهدها محطة في الشمال الأفريقي على طريق عودة السفن الآتية من إسبانيا، ثم تحوَّلت إلى مدينة عظيمة وإمبراطورية كبرى ثرية. وتقول المصادر الرومانية إنها تأسَّست نحو عام ٨٠٠ ق.م. على يد الأميرة ديدو (أو اليسار) أخت ملك صور التي هربت مع مجموعة من أتباعها إثر خلاف داخل الأسرة الحاكمة.

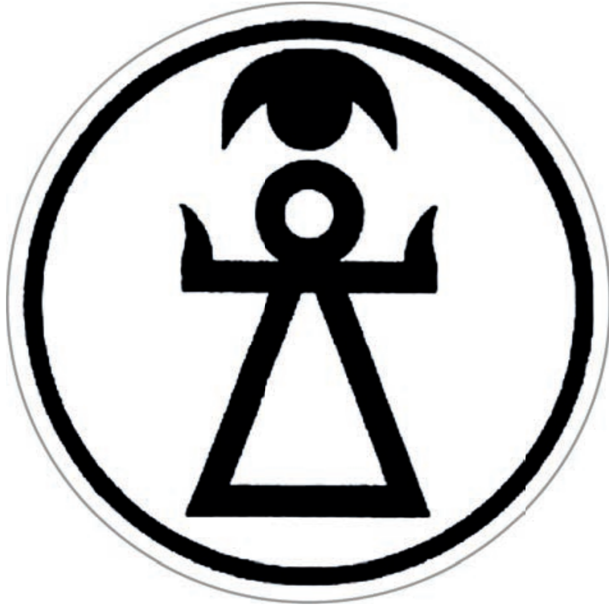
وتقدم لنا عبادة الإلهة تانيت (أستارت القرطاجية) شواهد واضحة على النزعة اللاأيقونية في العبادات الفينيقية. فهذه الإلهة لم تُصوَّر عبر تاريخها في هيئة بشرية، وإنما اتصلت عبادتها بمجموعة من الشارات المقدسة التي تعبِّر عن حضورها، وأهمها شعار تانيت، وهو عبارة عن مثلث تتصل بزاويته العليا دائرة، وهناك خط أفقي يفصل بين الدائرة ورأس المثلث. وقد وُجدَت هذه الشارة (أو الشعار) محفورة على العديد من المسلات الحجرية في منطقة تانيت المقدسة بقرطاجة (الشكل ٢-٦). وهذه المسلات تتخذ شكل محراب نُقشَت في داخله الشارة التي يعلوها أحيانًا هلالٌ يحيط بدائرة البدر الكامل، وهو رمز آخر لتانيت التي كانت في أصلها إلهة قمرية. ومن رموز تانيت الأخرى هنالك رمز الكاديكيوس عصا الإله اليوناني هرمز، وهو عبارة عن عصا تتصل بدائرة وحولها يلتفت أفعوانان متقابلان، وكذلك رمز كف اليد اليمنى، وهي كف تانيت التي تهب البركة.[٢١] وما زال هذا الرمز متداولًا في الأوساط الشعبية في تونس موطن قرطاجة القديمة، وهو يُدعى كف فاطمة، ويُصنَع على شكل قلائد تُستخدَم كتعويذة، أو يُعلَّق على الجدار.

إميسا/حمص: في القرن الثالث قبل الميلاد، استقرت في مدينة حمص الواقعة في الوسط السوري قبيلة عربية أسَّست لأسرة مَلكية فيها، جلبت معها عبادة إله شمسي يُدعى إيل جابال، أي إله الجبل، وباللفظ الروماني إيلا جابال. وقد حكمت هذه الأسرة وَفق نظام سياسي ديني يوحِّد بين شخصية الملك وشخصية الكاهن الأعلى، وشيَّد ملوكها لإله الشمس معبدًا اشتهر في بلاد الشام، وكان الحجاج يقصدونه لتقديم فروض الاحترام لذلك الإله. وقد وصف المؤرخ السوري هيروديان، الذي وضع كتابًا عن تاريخ

---

[٢٠] T. N. D. Mettinger. op. cit., pp. 84–87.

[٢١] Donald Harden, op. cit., p. 80.



شكل ٢-٦

الإمبراطورية الرومانية في مطلع القرن الثالث الميلادي، ذلك المعبد بقوله: «في ذلك المعبد لم يكن هنالك تمثال للإله على طريقة اليونان والرومان، وإنما حجر ضخم أسود على هيئة مخروط عريض من الأسفل مُستدق القمة، وهم يقولون إنه هبط من سماء زيوس.»[٢٢] ويؤيد هذا الوصف قطعة عملة مسكوكة من حمص عليها مشهد يمثِّل واجهة المعبد والحجر الأسود المنصوب في الداخل في قاعة قدس الأقداس (الشكل ٢-٧).

وتضيف المصادر الرومانية الأخرى على وصف هيروديان فتقول بوجود معبدَين في المدينة؛ واحد في داخلها يرجح الباحثون أنه مدفون تحت الجامع النوري الكبير في حمص الحالية، الذي بناه المسلمون في موقع كنيسة المدينة، ثم وسَّعه وجدَّده نور الدين زنكي إبان عصر الحروب الصليبية، ومعبد آخر خارج المدينة، ربما كان على المرتفع الواقع خارج الأسوار والمعروف اليوم باسم القلعة. وفي عيد الربيع السنوي

[٢٢] T. N. D. Mettinger. op. cit., p. 86.



شكل ٢-٧

كانت تُقام طقوس مشهورة يقودها الكاهن الأكبر الذي يسير أمام عربة تنقل الحجر الأسود من المقر الشتوي للإله في المعبد الداخلي إلى مقره الصيفي في المعبد الخارجي. وعندما ارتقى عرش روما الإمبراطور الثالث في الأسرة السورية المَدعو باسيان، وكان حينها الملك الكاهن في حمص، قام بنقل الحجر الأسود إلى العاصمة، وبنى له معبدَين أيضًا، واحدًا داخل الأسوار وآخر خارجها، وكان يقود في عيد الربيع طقوسًا مشابِهة لطقوس حمص. وقد عُرف هذا الإمبراطور في التاريخ الروماني باسم إلهه فدُعي إيلا جابال، وبعد وفاته غيلةً عام ٢٢٢م أُبطلت عبادة إله الشمس الحمصي في روما، وأُعيد الحجر إلى موطنه.[٢٣]

[٢٣] لمزيدٍ من المعلومات عن إيلا جابال والأسرة السورية راجع الترجمة العربية لكتاب Jean Babelon جان بابليون، إمبراطورات سوريات، ترجمة يوسف شلب الشام، دمشق، ١٩٨٧م.

(٢) فلسطين

لا تختلف أقداس الكنعانيين في المنطقة الفلسطينية من حيث أنواعها (مصلًّى، مقام/مرتفعة، معبد) أو أثاثها الطقسي (مذبح، نَصب حجري، عشيرة) عن أقداسهم في كنعان الكبرى، لا فرق في ذلك بين ما يُدعى بالفترة الإسرائيلية، أي عصر الحديد الأول والثاني، والفترة الكنعانية، أي عصر البرونز. والعديد من هذه الأقداس كان مُستخدَمًا في الفترة الكنعانية وبقي مستخدمًا في الفترة الإسرائيلية دون أي تغيير طرأ على اللاهوت الكامن وراء الشعائر المرعية فيها؛ لأن التمييز الذي وضعه علم الآثار التوراتي بين الكنعاني والإسرائيلي لم يكن قائمًا على بيِّنات أركيولوجية واضحة، وإنما على تفسيرات تعسفية، والجيل الجديد من علماء الآثار يقول لنا إن كل ما دُعي سابقًا من مظاهر ثقافية بالإسرائيلي في عصر الحديد الأول ليس إلا استمرارًا لثقافة عصر البرونز الكنعاني، وبالتالي ما من دليلٍ على قدوم موجة بشرية جديدة عبر الأردن جلبت معها تقاليد ثقافية مغايرة للتقاليد الراسخة منذ القدم.

سوف نركز فيما يلي على معبدَين كبيرَين في فلسطين؛ الأول معبد شكيم في الشمال، والثاني معبد عراد في الجنوب، ثم نعالج مشكلة هيكل سليمان الضائع في ثنايا التاريخ.

معبد شكيم: تقع مدينة شكيم القديمة على مقربة من أطراف مدينة نابلس الحالية، وكانت من المدن المهمة التي ازدهرت في عهد البرونز الوسيط، نحو عام ١٦٥٠ق.م. وقد بُني فيها معبد يُعتبَر واحدًا من أضخم المعابد في فلسطين، وفي عصر البرونز الأخير جرى تحسينه وتجديده، وبقي في الاستخدام خلال عصر الحديد الأول المتطابق مع عصر القضاة في التوراة (١٢٠٠–١٠٠٠ق.م.) ويبدو أن هذا المعبد قد لعب دور الحصن أيضًا؛ فقد بلغت سماكة جدرانه ثلاثة أمتار، وعلى جانبَي البوابة تم تشييد برجَين ضخمَين، ونستدل من سماكة الجدران على أنها قد حملت طابقًا ثانيًا أو طابقَين. وقد ورد ذكر هذه البِنية المعمارية في سِفر القضاة؛ حيث دعيت «برج شكيم» باعتبار وظيفتها الدفاعية، و«صَرح بيت إيل بريت» باعتبار وظيفتها الدينية، وإلى هذا الصرح لجأ أهل المدينة عندما هاجمهم العدو (سِفر القضاة، ٩: ٤٦). أما مخطط المعبد فهو على شكل مستطيل، له بوابة يحف بها من الخارج نَصبان حجريان مقدسان من نوع الماصيبة الكنعاني، وأمامهما مذبح يليه نَصب حجري ثالث. والبوابة تتخذ شكل غرفة واسعة تتصل بدهليزٍ بالقاعة الرئيسية التي يتصدَّرها رمز الإله المعبود، وهو

على شكل نَصب حجري ضخم بطول ١٫٥م وسُمك ٤٠سم، وقد وصلنا مكسور القمة (الشكل ٢-٨).[٢٤]



شكل ٢-٨

وفي كتاب التوراة عدة إشارات إلى هذا المكان تنبع من ذاكرة شعبية مشوَّشة. فقد كان هذا المكان عبارة عن بقعة مقدسة (مرتفعة) تحتوي على شجرة بلوط من النوع الذي يقدسه الكنعانيون (عشيرة) وإلى جانبها مذبح. ويعزو الكتاب بناء المذبح إلى إبراهيم لدى دخوله كنعان قادمًا من حاران؛ فقد اجتاز إبراهيم في أرض كنعان حتى وصل إلى شكيم عند بلوطة يدعوها أهل المكان بلوطة مورة، وعند هذه البلوطة ظهر الرب له وأعطاه الوعد بامتلاك نسله أرض كنعان؛ فبنى إبراهيم هناك مذبحًا للرب (سِفر التكوين، ١٢: ٦–٩). وفي سِفر القضاة هنالك حديث عن صَرح، وعن برج في شكيم على ما قدمناه أعلاه. وفي سِفر يشوع بعد انتهاء الحرب، وتوزيع أرض كنعان

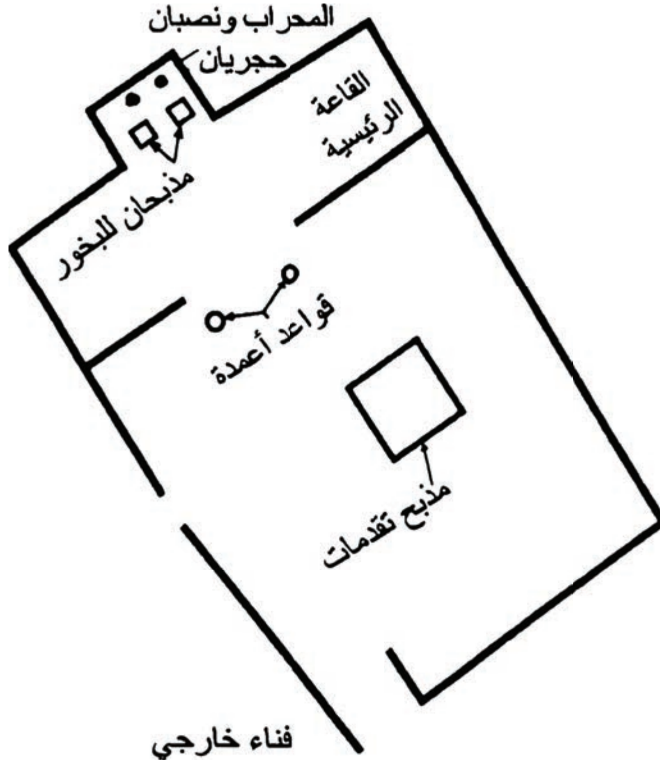
[٢٤] T. N. D. Mettinger. op. cit., pp. 186–187.

على القبائل الاثنتي عشرة نجد البقعة المقدسة نفسها وقد جمع إليها يشوع القبائل، وأخذ منهم عهدًا بعبادة يهوه وحده، وهناك أضاف يشوع إلى البلوطة والمذبح نَصبًا حجريًّا (يشوع، ٢٤: ٢٣–٢٨).

معبد عراد: يعطينا معبد عراد في برية بئر السبع أوضح مثال عن الطابع الكنعاني للعبادة فيما يُدعى بالعصر الإسرائيلي؛ لأن النَّصب الحجري هنا كان متصلًا بعبادة يهوه نفسه، المعبود الرئيسي في مملكة يهوذا. شُيِّد هذا المعبد خلال الفترة الواقعة بين أواخر القرن الثامن وأوائل القرن السابع قبل الميلاد، وهي فترة ازدهار مملكة يهوذا، وهو عبارة عن بِنية ضخمة لعبت دور الحصن ودور المعبد في آنٍ معًا، وكانت تقيم فيه حامية عسكرية قليلة العدد. يتألَّف القسم الخاص بالمعبد من ثلاث قاعات؛ في القاعة الأولى لدينا مذبحٌ ضخمٌ ملاصق للجدار، عُثِر بالقرب منه على منصب نَذري للبخور. تليها القاعة الوسطى، وهي على شكل مستطيل ضيق وعريض ينفتح في وسطه على قاعة قدس الأقداس التي تتخذ شكل محراب قليل الاتساع، يُصعد إليه بثلاث درجات، يحفُّ بمدخله مذبحان لحرق البخور، وأمام الجدار المقابل للمدخل هنالك نَصبان حجريَّان مقدسان من نوع الماصيبة الكنعاني، أحدهما أطول من الآخر. وقد عُثر في المعبد على عدة كسرات فخارية عليها كتابات مخططة بالحبر، نفهم منها أن هذا المعبد كان يُدعى «بيت يهوه» (الشكل ٢-٩).[٢٥]

هيكل أورشليم: يعزو كتاب التوراة بناء معبد أورشليم الكبير المَدعو بهيكل سليمان إلى الملك الملحمي سليمان، خلال الربع الأول من القرن العاشر قبل الميلاد. ولكن التنقيبات الأثرية التي جرت في منطقة المرتفعات الفلسطينية التي قامت عليها مملكتا إسرائيل ويهوذا، والتي قام بها الجيل الجديد من علماء الآثار الإسرائيليين، تُثبِت أن إقليم يهوذا كان خلال القرن العاشر شِبه خالٍ من السكان، ولم يحتوِ إلا على نحو عشرين قرية صغيرة ذات اقتصاد فلاحي بسيط. أما أورشليم العاصمة فقد كانت أقرب إلى القرية منها إلى المدينة، ولم يعثر المنقِّبون فيها على مشاريع سليمان العمرانية المذكورة في سِفر الملوك الأول (معبد كبير وبلاط ملكي وقصور) كما لم يعثروا على كسرة فخار واحدة تدل على وجود حياة سكنية نشِطة. وباختصارٍ لم يكن هنالك دولة ذات موارد مالية

[٢٥] Ephraim Stern, Pagan Yahwism. Biblical Archaeology Review, May/June, 2001.



شكل ٢-٩

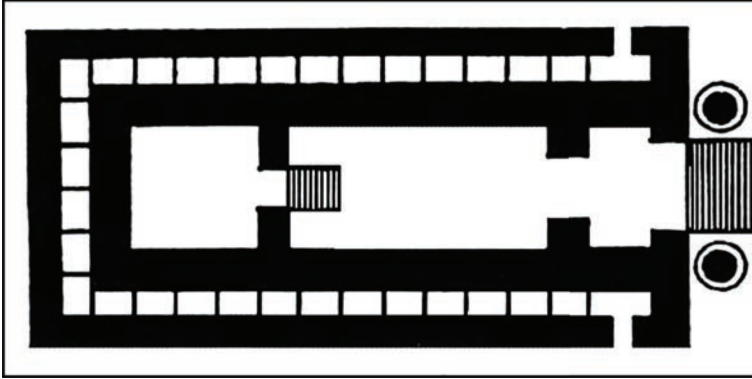
تسمح لها ببناء هيكل ديني كبير خلال القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد.[٢٦] من هنا لا بد أن يكون هيكل أورشليم قد بُني في زمنٍ ما بين أواسط القرن الثامن وأوائل القرن السابع ق.م. عندما نشأت الدولة في يهوذا، وتحوَّلت أورشليم إلى عاصمة كبرى لقوة إقليمية يُعتد بها.

[٢٦] بخصوص وضع أورشليم ويهوذا خلال القرن العاشر، راجع كتاب عالِم الآثار الإسرائيلي إسرائيل فينكلشتاين:

Israel Finkelstein and N. A. Silberman, The Bible Unearthed, Free Press, New York, 2001, Chapter 5.

ونحن إذا جرَّدنا الوصف الوارد في سِفر الملوك الأول لهيكل سليمان من كل المبالغات والتهويلات، مثل أطنان الذهب التي استُخدمَت في طلاء جدرانه وصناعة أدواته الطقسية، وأطنان النحاس التي صُنعت منها الأعمدة وتماثيل عشرات الأسود والثيران، وغير ذلك مما قد فاض به خيال المحرر الخصب، لأخذنا فكرة عن هيكل أورشليم الذي بناه ملوك يهوذا بعد نحو قرنَين من التاريخ المفترض لبناء هيكل سليمان. فمن حيث مخططه كان نسخة عن المعبد السوري التقليدي، الذي توفَّر لدينا منه الآن نحو عشرين معبدًا (راجع ما أوردناه سابقًا عن أقداس الكنعانيين). فعلى بوابته ينتصب عمودان حُران (أي لا يستندان ببنية فوقهما)، والبوابة تنفتح على ردهة تُشكِّل القاعة الأمامية، فبابٌ آخر يؤدي إلى القاعة الوسطى، ومن القاعة الوسطى نرتقي بدَرج إلى قاعة قدس الأقداس التي تفصلها ستارة عن القاعة الوسطى، ولا يدخل إليها إلا الكاهن الأكبر في مناسبات معينة، وعند الحائط المقابل للستارة هنالك تابوت العهد الذي حفظ فيه موسى اللوحَين الحجريَّين اللذين نقش يهوه عليهما بإصبعه الوصية والشريعة على جبل سيناء. وخلال تنقُّل العبرانيين في الصحراء كان تابوت العهد يُحمل حتى إذا استقروا في مكان نُصبت له خيمة وُضع فيها، تُدعى بخيمة الاجتماع؛ لأن الرب كان يكلم موسى من فوق غطاء التابوت. وهنالك مَعْلمٌ آخر في هذا المخطط وهو مجموعة من الغرف تصطف على مدار الهيكل، ويجري الدخول إليها من الفناء الخارجي، وفوقها في الطابق الثاني صفٌّ آخر أيضًا (الشكل ٢-١٠). وهذا المَعْلم موجود أيضًا في معبد عين دارا بالشمال السوري، الذي بُني خلال الفترة نفسها، ووفق المخطط نفسه.

إن ما يهمنا من هذا الوصف هو اللوحان الحجريان اللذان رافقا العبرانيين خلال تجوالهم في سيناء، ثم استقر بهما المقام في قدس أقداس معبد أورشليم. فهذان اللوحان، لم يكونا في حقيقة الأمر سوى نَصبَين حجريَّين مقدسين، كانت الجماعة الصغيرة التي خرجت من مصر تحملهما معها في تجوالها، ثم تنصبهما داخل الخيمة التي كانت بمثابة مقامٍ ديني متنقل (راجع بحثنا المُعنوَن: ميلاد يهوه ومشكلة العبرانيين، في هذا الكتاب). وقد تم العثور على مثل هذا المقام–الخيمة في موقع تمنة الواقع على مسافة ٣٠ كم إلى الشمال من خليج إيلات، على ما سنفصل بعد قليلٍ في حديثنا عن العبادات الصحراوية. ويبدو أن مقام يهوه الصحراوي هذا قد نُصب عند الطرف الشمالي من أورشليم، بعد دخول هذه الجماعة كنعان، والتحاقها بالجماعات التي كانت تعيد



شكل ٢-١٠

استيطان مناطق المرتفعات بعد أن خلت من السكان فترة طويلة بتأثير فترة الجفاف التي حلَّت بالمنطقة، ودفعت أهلها إلى التحوُّل إلى حياة الرعي المتنقِّل. وقد بقي المقام في موضعه إلى أن قام أحد ملوك يهوذا ببناء هيكل أورشليم في ذلك الموضع، ونقل النَّصبَين الحجريَّين إلى قدس أقداس الهيكل، كما هو الحال في معبد عراد/بيت يهوه، على ما قدَّمنا سابقًا.

على الرغم من أن شريعة موسى قد حرَّمت صُنع نَصب حجري للإله يهوه (سِفر التثنية، ١٦: ٢١-٢٢)؛ فإن بعض الإشارات الواردة في الكتاب، والتي تسربت إليه من الذاكرة الشعبية، ونجت من رقابة المحرر التوراتي، تدل بوضوحٍ على صلة عبادة يهوه بالنَّصب الحجري؛ فأول نَصب يرِد ذكره في الرواية التوراتية، هو الذي نصبه يعقوب في المكان الذي خاطبه الرب عنده: «وبكَّر يعقوب في الصباح، وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه عمودًا، وصبَّ زيتًا على رأسه، ودعا اسم المكان بيت إيل» (التكوين، ٢٨: ١٨-١٩). وعندما أخذ يشوع عهدًا من الشعب على عبادة يهوه وحده، بعد فتح أرض كنعان: «أخذ حجرًا كبيرًا ونصبه هناك تحت البلوطة التي عند مقدس الرب، ثم قال للشعب إن هذا الحجر يكون شاهدًا علينا» (يشوع، ٢٤: ٢٦-٢٧). وعندما أرجع الفلسطينيون تابوت العهد الذي سلبوه من العبرانيين، قام الكهنة بتقديم القرابين عند الحجر الكبير الذي في بيت شمس (صموئيل الأول، ٦: ١٥-١٦). وعندما هُزموا على يد الفلسطينيين كرَّة أخرى، أخذ النبي صموئيل حجرًا ونصبه بين المصفاة والسن، ودعا اسمه حجر المعونة (صموئيل الأول، ٧: ١٢). ومن الأعمال التي يذكرها الكتاب لسليمان

أنه ضحَّى للرب بألف ذبيحة في المرتفعة العظمى في مدينة جبعون (الملوك الأول، ٣: ٤) وكان في جبعون نَصب حجري ضخم، يصِفه سِفر صموئيل الثاني (٢٠: ٨) بالصخرة العظيمة، وكان هذا النَّصب، على ما يبدو، جزءًا من الأثاث الطقسي لمرتفعة جبعون. ونظرًا لقداسة جبعون المستمَدة من مرتفعتها فقد وضع داود خيمة الاجتماع فيها قبل أن يتخذ من أورشليم عاصمة له (أخبار الأيام الثاني، ١: ٣)، وليس من المستبعَد أن تكون المرتفعة هي المكان الذي استقرت فيه خيمة الرب. وفي سِفر إشعيا نقرأ عن حجر الرب الذي سوف يُنصَب في المستقبل عند تخوم مصر: «في ذلك اليوم يكون مذبح للرب في وسط مصر وعمود للرب عند تخمها» (إشعيا، ١٩: ١٨–١٩). والمقصود بالعمود هنا هو الحجر المقدس على ما نفهم من عدة مواضع في الكتاب، ومنها سِفر التكوين (٢٨: ٢٢، و٣١: ١٣، و٣٥: ١٤ و٢٠).

(٣) العبادات الصحراوية

(٣-١) النقب وسيناء

تعطينا المناطق الصحراوية في النقب وسيناء أغزر الشواهد على عبادة الأنصاب. أما المرجع العالمي المعتمَد لدى الباحثين في العبادات الصحراوية فهو عالِم الآثار عوزي آفنر Uzi Avner الذي كرَّس حياته المهنية للتنقيب بمناطق النقب وسيناء والمناطق الجنوبية من المملكة الأردنية الهاشمية.

لقد وجد آفنر الأنصاب الحجرية في كل مكان من هذه المنطقة، وعلى مدى زمني يمتد من العصر الحجري في الألف الحادي عشر قبل الميلاد إلى عصر الحديد في الألف الأول.[٢٧] وهي توجد إما منفردة وإما في مجموعاتٍ تتألَّف من نَصبَين أو ثلاثة وأحيانًا سبعة، كما أنها مختلفة في الشكل والطول والسماكة، وتمثِّل الآلهة المعبودة لدى من عاش هنا. فالمجموعة المؤلَّفة من نَصبَين تمثِّل معبودَين، أحدهما مذكر والآخر مؤنث؛ حيث يُرمز للإله بحجر طويل، وللإلهة بحجر أقصر وأعرض وربما مال إلى التفلطح، كما يتخذ الحجر القصير مكانه إلى يسار الحجر الطويل. وقد لاحظ آفنر من دراسته لعيِّنة عشوائية من الفنون الأيقونية للشرق القديم، أن هذه العلاقة بين اليمين واليسار موجودة في ٧٢٪

[٢٧] Uzi Avner. Sacred Stones in the Desert, Biblical Archaeology Review, May–June, 2001.

منها؛ حيث نجد الأنثى واقفة إلى يسار الذكر، أما فيما يتعلق بالبقية من هذه العينة، والتي لم تتبع القاعدة؛ فهنالك أسباب ذات صلة بالموضوع والتكوين الفني فرضت وقفة عكسية. وفي المجموعات الثلاثية غالبًا ما نجد حجرًا طويلًا وعريضًا، وعن يمينه ويساره حجران أصغر منه، ومثل هذا الترتيب يعيد إلى ذهن الناظر تكوينًا في الفنون الأيقونية الكنعانية، نجد في الوسط منه شجرة، وعن يمينها ويسارها تيسَان يشبَّان على قوائمهما الخلفية لقضم أوراقها، وربما حلَّت الإلهة محل الشجرة وهي ترفع بيدَيها حزمتَين من النبات يقفز التيسَان لقضم أوراقها، وقد نجد إلهة عارية واقفة على أسد، وعن يمينها ويسارها إلهان. وفي المجموعات السباعية نجد الأحجار العريضة والضيقة تصطف بالتناوب؛ بحيث يتلو الحجر العريض حجر ضيق وصولًا إلى نهاية الصف. هذه السباعيات تُحضِر إلى الذهن عناصرَ من ميثولوجيا الشرق القديم، مثل الآلهة السبعة الكبار في مجمع الآلهة الرافدَيني، والحكماء السبعة الذين حكموا المدن السومرية قبل الطوفان، وأعمدة الحكمة السبعة في سِفر الأمثال التوراتي (٩: ١). جميع هذه الأنصاب مُنتقاة من الجلمود الخام الطبيعي، الذي لم يخضع لعملية صقل وتشذيب على عكس الأنصاب في المناطق الزراعية، وقد بقيت هذه العادة في كتاب التوراة؛ حيث قال يهوه في إحدى وصاياه لموسى: «إن صنعت لي مذبحًا من حجارة فلا تبنِه منها منحوتة، إذا رفعت عليها إزميلك دنستها» (الخروج، ٢٠: ٢٥). كما جرى توجيه هذه الأنصاب بحيث تتخذ واجهتها الأمامية، وهي السطح الأملس جهة الشرق وظهرها الأكثر تحدبًا وخشونة جهة الغرب، وقد بقيت هذه الممارسة في كتاب التوراة؛ حيث نجد باب خيمة الاجتماع (مسكن يهوه) متجهًا نحو الشرق، وكذلك باب هيكل أورشليم فيما بعد، ومعبد يهوه، بموقع عراد الذي تجاهل المحرر التوراتي وجوده، والذي أشرنا منذ قليل إلى عبادة الأنصاب الحجرية فيه.

إلى جانب هذه الأنصاب التي لم توجد في الصحراء كجزءٍ من أثاث طَقسي لمقام ديني، وإنما كانت بذاتها البقعة المقدسة التي يتجلى فيها الإلهي؛ فقد عثرت التنقيبات الأثرية على مقاماتٍ دينية أكثر تركيبًا وأشبه بالمرتفعات التي وجدناها في المناطق الزراعية. ففي وادي تمنة الواقع على مسافة قريبة إلى الشمال من خليج إيلات (العقبة)، تم العثور على مقامٍ ديني يرجع بتاريخه إلى القرن الثاني عشر ق.م. وهو على شكل مستطيل أبعاده ٨ × ٩، يحدُّه جدار واطئ مبني من الحجارة يتجه بابه نحو الشرق، ومن أبرز الأثاث الطقسي الذي وُجد فيه صفٌّ من خمسة أنصاب حجرية قائمة في مكانها الأصلي على طول

أحد جدرانه. كما عثر المنقبون على بقايا قماش كانت على ما يبدو خيمة تغطي المقام فيما يشبه خيمة الاجتماع أو مسكن يهوه في سِفر الخروج.[٢٨]

(٣-٢) الأنباط

أقام الأنباط في منطقة مملكة آدوم القديمة الممتدة بين البحر الميت وخليج العقبة في زمنٍ ما من القرن الرابع قبل الميلاد، وكانوا عندها بدوًا يربُّون الماشية، أما عن الموطن الذي قدِموا منه فلا نعرف عنه شيئًا مؤكدًا. في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد، ومع ظهور أعراض التفكك في المملكة السلوقية حقق الأنباط استقلالهم، وتحوَّلوا إلى مملكة قوية تُدار من عاصمتهم سالع التي دُعيَت في المصادر الكلاسيكية بترا أي الصخرة، وسيطروا على التجارة بين اليمن والخليج العربي وموانئ البحر المتوسط. وفي سياق القرن الأول توسعت حدود مملكتهم حتى اشتملت على النقب وصحراء سيناء وكامل مناطق الجنوب السوري وشمال شبه الجزيرة العربية، وصولًا إلى مدائن صالح. عندما ألحق الرومان سورية بإمبراطوريتهم عام ٦٤ق.م. وجَّهوا حملتين عسكريتين لإخضاع الأنباط، ولكن النزاع انتهى بدفع الأنباط الجزية لروما، والحفاظ على استقلالهم. وفي عام ١٠٦ ميلادية أنهت روما استقلال بترا، وجعلت من المملكة النبطية مقاطعة رومانية تحت اسم المقاطعة العربية، وجُعلت عاصمتها في بصرى المدينة النبطية الثانية في الأهمية بعد بترا.[٢٩]

لقد كتب الأنباط بخطٍّ مشتق من الخط الآرامي، ولا بد من أنهم قد تكلموا الآرامية كما هو الحال في جميع مجتمعات بلاد الشام. ولكن تحليل أسماء العلم المتداوَلة لديهم يدل بوضوحٍ على أنهم من الذخيرة السكانية العربية، شأنهم في ذلك شأن التدمريين، تدلنا على ذلك أسماء الآلهة المعبودة لديهم، والتي يشتركون بها مع بقية المجموعات العربية، سواء في بلاد الشام أو في شبه الجزيرة العربية مثل اللات وذو الشرى ومناة والعزى وشيع القوم. وتدل الشواهد النَّصية على أن الأنباط منذ استقرارهم في آدوم، وحتى أواسط القرن الأول قبل الميلاد، عندما بلغ التأثير الروماني ذروته، قد عبدوا آلهتهم هذه من

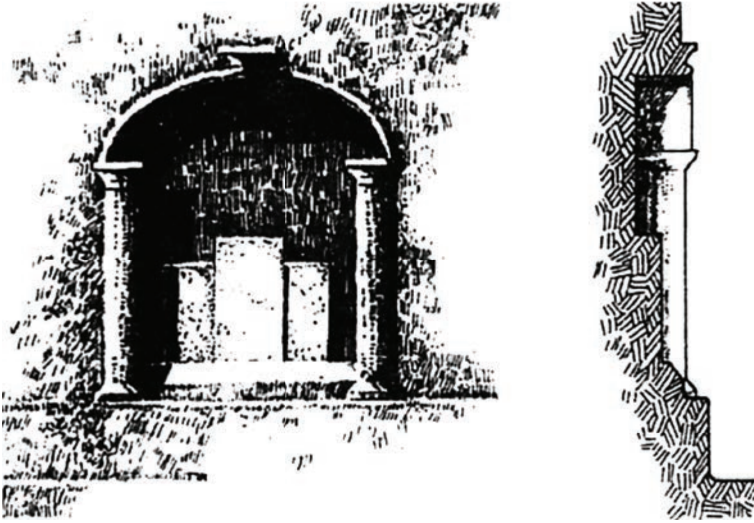
[٢٨] T. D. Mettinger. op. cit., pp. 170–174.

[٢٩] المعلومات التي أوردها هنا عن ثقافة وديانة بترا تعتمد واحدًا من أهم الباحثين في فنون ودين الأنباط:

Joseph Patrich. The Formation of Nabatean Art, E. J. Brill, Leiden, 1990.

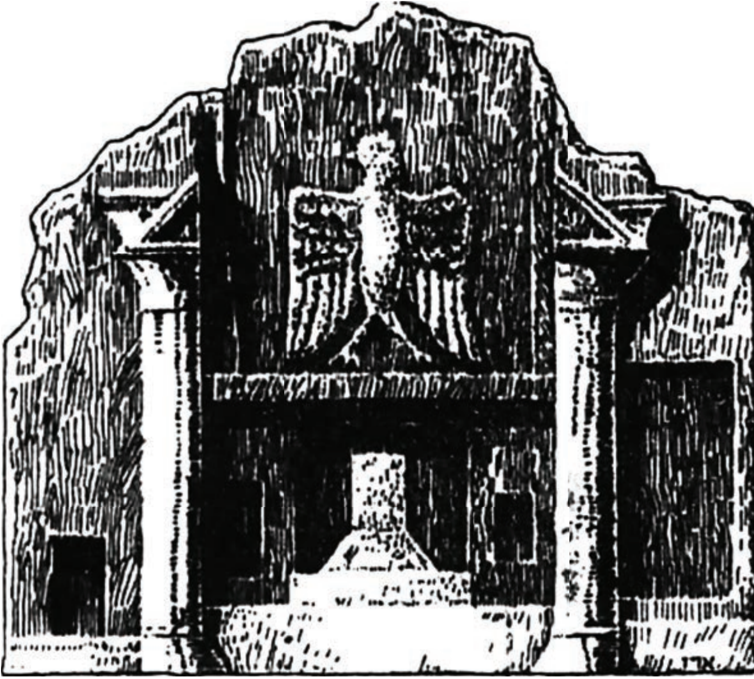
خلال رموزها الحجرية، ولم يصنعوا لها صورة أو تمثالًا منحوتًا، على الرغم مما وصلت إليه مهاراتهم النحتية من مستوًى رفيع تجلَّى في تزيين واجهات قصورهم ومعابدهم.

يقول سترابو نقلًا عن شاهد عيان أقام في بلاد الأنباط فترة من الزمن: «إن الأعمال الفنية المرسومة أو المجسَّمة أو المصنوعة بالقالب مفقودة في بلادهم.» ويقول سويداس Suidas في مؤلفه المعجمي Lexicon عن كبير آلهة الأنباط دوساريس Dusares «ذو الشرى» الذي قرنه الرومان بإلههم آريس ما يلي: «إنهم يعبدون الإله دوساريس، أي آريس، ويبجِّلونه فوق كل إله آخر. أما صورته فهي عبارة عن حجرٍ أسود مربع غير منحوت، ارتفاعه أربع أقدام، وعرضه قدمان، وهو منصوب على قاعدة من الذهب المشغول، وإليه يقدمون القرابين، ويسكبون دم الذبائح.» ويقول ماكسيموس الصوري: «لا أعرف من يعبد هؤلاء العرب، ولكنني رأيت صورته، وإنه عبارة عن حجر مربع.»



شكل ٢-١١

هذا وتأتي التنقيبات الأثرية في مواقع الثقافة النبطية من بصرى في الشمال إلى مدائن صالح في الجنوب لتؤيد هذه الشهادات النَّصية، فعلى مدى ثلاثة قرون منذ بدايات التاريخ النبطي حتى أواسط القرن الأول قبل الميلاد، أفاضت مواقع



شكل ٢-١٢

التنقيب بعددٍ من الأنصاب الحجرية يفوق المائة والخمسين، وهذا الرقم في ازدياد، ومعظمها مرفوع ضمن محراب منحوت من الصخر، يحتوي على نَصب واحد أو على مجموعة أنصاب قد تصل إلى أربعة (انظر الشكلين ٢-١١ و٢-١٢). وتفيدنا المعلومات المستمدة من معابدهم على أن الألوهة المعبودة هنا كانت تمثَّل بنَصب حجري خلال المراحل الأولى من عمر هذه المعابد، ولكن مع بداية العصر الميلادي، وتزايد التأثير الثقافي الروماني، بدأت صور الآلهة تحل محل رمزها الحجري. ويبدو أن هذا الانتقال من التنزيه إلى التشبيه قد مَر بمرحلة وسيطة تم خلالها رسم صورة الإله على النَّصب الحجري، كما هو الحال في الشكل ٢-١٣، وهو نَصب حجري من معبد الأسود المجنحة بالبتراء عليه ملامح عامة لوجه الإلهة المعبودة. على أن الأيقونة لم تطغَ بعد ذلك على النَّصب، وإنما تعايشا جنبًا إلى جنب حتى نهاية التاريخ النبطي.



شکل ۲-۱۳: T. D. M., p. 63.

الفصل الثالث

جزيرة العرب

(١) عرب الجنوب

في سياق الألف الأول قبل الميلاد ظهرت في بلاد العرب الجنوبية «اليمن وحضرموت» حضارة راقية وممالك قوية ذات نُظم إدارية وسياسية متطورة أهمها: سبأ ومعين وقتبان وحضرموت. وقد كانت هذه الممالك مراكز هامة للاتصال التجاري بين المحيط الهندي ومناطق شرقي المتوسط. وعلى الرغم من أن هذه الحضارة كانت ذات طابع محلي، ولم يكن لها تأثير واسع على مجرى التاريخ كما هو حال الثقافة السامية والثقافة المصرية؛ فإنها قدمت إبداعاتها الخاصة المميزة في مجال الحكم والعمارة والفنون البصرية ونظم الري، وغيرها من منتجات الثقافات العليا. خلال القرون القليلة التالية للميلاد أخذت هذه الدول بالاختفاء عن المسرح السياسي، ومع زوال دولة حِمْيَر آخر هذه الدول، زالت الثقافة العربية الجنوبية، وحلَّت محلها الثقافة الإسلامية الصاعدة.

ترك لنا الجنوبيون مئاتٍ من النقوش الكتابية يعطينا بعضها معلومات مباشرة عن ديانتهم، ولكن قِصَر هذه النقوش وافتقادها إلى الموضوعات الميثولوجية والطقسية، واقتصارها في معظم الأحيان على ذكر أسماء الآلهة التي زاد عددها عن المائة دون مزيد من التفاصيل، جعل الجيل الأول من الباحثين في ثقافة اليمن في حيرة من أمرهم. فلقد عكفوا على دراسة وتحليل الأسماء من أجل التوصل إلى معرفة طبيعتها ووظائفها وعلاقاتها المتبادلة؛ فخرجوا بمجمع آلهة موسَّع لكل مملكة على حدة، يحتوي على عددٍ هائلٍ من الأسماء. ثم تبيَّن للجيل الثاني من الباحثين أن معظم هذه الأسماء لم يكن أسماء علم للآلهة، وإنما صفات لها وألقاب، وأن الإله الواحد قد يُطلَق عليه هذا اللقب هنا ولقبٌ آخر هناك. وكانت النتيجة التي توصَّل إليها العلَّامة هومِل، وتلقَى الآن موافقة واسعة، هي أن العرب الجنوبيين كان لهم مجمع آلهة واحد، ولم يكن لكل مملكة مجمعها

الخاص، وما اختلاف الأسماء داخل كل مجمع إلا من قبيل اختلاف الألقاب عبر الزمان واختلاف المكان. وقد استقر رأي الباحثين على أن ديانة هؤلاء هي ديانة كوكبية، آلهتها الرئيسية هي الشمس والقمر والزهرة، وأن معظم الأسماء الواردة في النصوص هي صفات وألقاب لهذه الأجرام التي تشكِّل الثالوث الديني القومي لعرب الجنوب بجميع ممالكهم ومناطقهم، وعبر الزمن الذي عاشت فيه ثقافتهم. تشكِّل هذه الآلهة عائلةً واحدةً، يتخذ فيها القمر دور الأب، والشمس دور الأم، والزهرة دور الابن. فالقمر يجري مسرعًا لكي يلحق بالشمس التي تتهادى ببطء، ليجتمعا مرة في الشهر عندما يظهران معًا في وضح النهار ليدخلا مخدع الزوجية.

يقع الإله القمر في مركز الثالوث الإلهي، ومن أسمائه سين «سن إله القمر البابلي»، وورخ، وشهر ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ قرآن كريم، ويُرمز إليه بالثور نظرًا للشبه بين قرنَيه والهلال. وهو أب، وعم، والرحمن، وحُكم (الحكيم)، وكهل (المتقدم بالسن) وحرم (القدوس)، وود (المحب)، والمقة. أما الشمس فقد دُعيَت نكرح وهو اسم غامض، ولكن بقية أسمائها تبدأ بلفظ ذات؛ فهي ذات صنتم، وذات صخرن، وذات رحبن، وذات بُعدن، وذات حميم، كما دُعيت بالاسم أثرة المشابِه لأثيرة أو عشيرة الأوغاريتية. وأما الزهرة فكانت هنا إلهًا مذكرًا لا مؤنثًا ويُدعى عثتر، كما في الأوغاريتية، ومن ألقابه عثتر شرقن، وذو قبض، وذو يحرق، وملك.

على أن ما يهمنا من هذه الآلهة بالنسبة لموضوعنا هو أنها لم تُصوَّر في رسوم أو تماثيل منحوتة، وكل المنحوتات التي وصلتنا من فنونهم تمثِّل ملوكًا وحكامًا وشخصيات دنيوية، أما الآلهة فقد رُمز لكل منها بشارة مقدسة؛ فكانت شارة القمر قوسَين مزدوجَين يتجهان نحو الأعلى، وشارة الشمس الدائرة، وشارة الزهرة نجمة، وقد يُرسم الهلال وحوله دائرة في تكوين واحد يدل على الشمس والقمر. ونحن هنا أمام عبادة لا أيقونية في أصفى أشكالها استغنت حتى عن النَّصب الحجري، أي أن تاريخ الدين هنا عاد إلى بداياته في العصر الحجري وبداية عصر الكتابة عندما كانت الشارة المقدسة هي بؤرة عبادات الإنسان.

(٢) عرب الشمال

تشكو ديانة العدنانيين (عرب الشمال) من انعدام الوثائق الخارجية وانعدام الوثائق المحلية المعاصرة لها، ولذلك فإن الباحث فيها مضطر إلى الاعتماد على المصادر العربية

المتأخرة عن ظهور الإسلام بقرنَين على الأقل وأربعة على الأكثر، مثل كتاب الأصنام لابن الكلبي المُتوفَّ عام ٢١٩هـ، وكتاب أخبار مكة للأزرقي المُتوفَّ عام ٢٥٠هـ، إضافة إلى بعض الكتب الموسوعية مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني المُتوفَّ عام ٥٨٧هـ. والكامل في التاريخ لابن الأثير المُتوفَّ عام ٦٣٠هـ، وغيرها. كما احتوت كتب السيرة ومصنفات الشعر الجاهلي على معلومات متفرقة مفيدة.

يقول ابن الكلبي في هُبل: «وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها هبل، وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة إنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يدًا من ذهب.» إن ما يلفت نظرنا في هذا الخبر هو إطلاق ابن الكلبي صفة الصنم على هبل ثم توكيده بعد ذلك على أنه على صورة إنسان، الأمر الذي يدل على أن الصنم قد يكون على هيئة إنسان أو على هيئة حجر. وجاء في أخبار مكة للأزرقي وفي سيرة ابن هشام أن عمرو بن لحي جاء بهُبل من موآب (بشرقي الأردن) ونصبه في جوف الكعبة على بئرٍ يُقال لها الأخشف، وأمر الناس بعبادته فكان أول صنم بمكة. ويقول ابن الكلبي عن صنم ود إنه كان تمثالَ رجل أعظم ما يكون من الرجال، نصبه بنو ود وبنو عامر الأجدار بوادي القرى بدومة الجندل، وعليه حُلتان، مؤتزر بواحدة ومرتدٍ الأخرى، وسيف تَقَلَّده وقوس تَنَكَّبه، وبين يدَيه حربة وجعبة فيها نِبال. والاسم ود في اللغة العربية يتضمن معنى الحب؛ فنقول وَدَّ فلان أي أحبه، ونقول بينهما ودٌّ أي بينهما محبة، ولذلك ربما كان هذا الإله مختصًّا بشئون الحب والعشق شأنه في ذلك شأن الإله اليوناني إيروس، لا سيما أن بعض الأعمال النحتية اليونانية تمثِّله على الصورة التي وصفها ابن الكلبي للإله ود.

وفيما عدا هذَين الصنمَين فإننا لا نستطيع التحدث بثقة عن أي صنم آخر ورد ذِكره في الأخبار باعتباره تمثالًا منحوتًا على هيئة بشرية. ويبدو الخلط بين الصنم والنَّصب الحجري بأوضح أشكاله في الأخبار التي وصلتنا عن العلامات التي تَرسم حدود المنطقة الحرام حول الكعبة، فبعض هذه الأخبار يقول إنها ٣٦٠ صنمًا، وبعضها الآخر يقول إنها ٣٦٠ حجرًا.

وكان الحجر يُنصَب في صدر مقام ديني مكشوف يُدعى بيتًا أو كعبة، وهو الشكل العربي للمرتفعة الكنعانية يقوم مقام المعبد الذي لم يعرفه عرب الشمال. فكان للعرب كعبات إلى جانب كعبة مكة، منها بيت اللات، وكعبة نجران، وكعبة شداد الأيادي، وكعبة غطفان، وبيت العزى، وبيت مناة، وبيت رضا، وهي على شكل بيتٍ مربعٍ أو مستطيل

بلا سقف. وإذا كان لنا أن نقارن مع المقامات الدينية الصحراوية التي وصفنا بعضها؛ فإن ارتفاع جدران هذا البيت لم يكن يتجاوز المتر بكثير، وأمام الجدار المقابل للمدخل يُوضَع النَّصب الحجري، أما الصنم المنحوت على هيئة إنسان فمكانه المعابد الكبرى، ومن المستبعَد وجوده في المرتفعة. وقد تُزرع شجرة إلى جانب النَّصب الحجري، على ما تفيدنا الأخبار بخصوص بيت ذي الخُلصَة، وهي الممارسة الشائعة لدى الكنعانيين. أما بخصوص تسمية هذه المقامات الدينية بالكعبات؛ فإن الرأي الشائع يُرجع ذلك إلى هيئتها المعمارية، التي تتخذ شكل مكعب، وذلك استنادًا إلى هيئة كعبة مكة. ولكنني أرجح أن التسمية مشتقة من معنًى آخر لكلمة الكعبة، وهو المتَّجه والمقصد؛ فهي المحجة التي يقصدها عباد الإله ومهوى أفئدتهم. وسوف أقدم فيما يلي مسردًا بالآلهة التي عُبدَت من خلال رمزها الحجري، وأضع إشارة استفهام على بقية الآلهة دون ذكر أسمائها.

اللات: هي إلهة العرب الكبرى، ورأس الثالوث الإلهي المؤنث الذي يتألَّف من اللات «إيلات» والعزى ومناة، ويعادل الثالوث الكنعاني عشيرة وعناة وعشترة. وكان لها بيت في مدينة الطائف سدنته من بني ثقيف، يتصدَّره حجر مقدس أبيض مربع الشكل يشبه الأحجار المقدسة النبطية. ولم تكن عبادة اللات وقفًا على قبيلة ثقيف بالطائف، وإنما كانت قريش وسائر العرب يعظِّمونها، ودخل اسمها في العديد من أسماء العلم مثل تيم اللات وعمرو اللات وزيد اللات. وقد اختلفت المصادر العربية في أصل الاسم ومصدره الاشتقاقي، ودبَّج أصحابها في ذلك خرافات ساذجة غير مقنِعة، وهم معذورون في ذلك لأن الاسم لا اشتقاق له في العربية لأنه من أصل كنعاني قديم، وفي صيغته الأصلية يلفظ إيلة/إيلات وهي صيغة التأنيث من اسم الإله الأعلى إيل. وهذا ما أدركه الطبري بحسِّه الصائب السليم عندما قال إن اسم اللات هو مؤنث لفظ الجلالة الله.

كما تختلف المصادر بشأن وظائف اللات ورمزها الكوكبي؛ فبينما يقول هيرودوتس اليوناني في تاريخه إنها كوكب الزهرة؛ فإن بعض الباحثين المحدَثين يرى فيها إلهة شمسية لأن خصائصها الشمسية واضحة لدى عرب الجنوب الذين دعوها ذات حميم أي التي تصدر الحُمم واللهب. فإذا كانت اللات هي الشمس؛ فإن العزى هي نجمة الصبح، ومناة هي نجمة المساء.

العُزى: كانت إلهة معظَّمة لدى قريش، ولها بيت يقع في وادي الشامية الذي يتوسَّط بين مكة والطائف. وقد أورد الطبري في تفسيره أنها كانت على هيئة حجر أبيض،

ويضيف ابن الكلبي إلى ذلك أن بيتها احتوى على ثلاث شجرات، وهذا يعني أننا هنا أمام مرتفعة، اجتمع فيها الرمز الحجري مع الرمز الشجري للإلهة. أما بخصوص الاسم فهو من العز أي القوة والمنعة، وعكسه الذل. نقول عزَّ الشخص أي برئ من الذل، وعلا وارتفع. وقد اشتُهرت بحبها للذبائح التي كانت تُراق على حجرها، وتُترَك لتسيل إلى فجوة قريبة تُدعى الغبغب. أما رمزها الكوكبي فهو نجمة الصبح التي يروي الكاتب الكلاسيكي نيلوس (٤١٠م) أن بعض القبائل العربية كانت تقدِّم لها القرابين بصورة وحشية لحظة ظهورها. ويروي إسحق الأنطاكي السرياني أن المنذر ملك الحيرة ضحَّى لها بابن الحارث ملك غسان عندما وقع بيده أسيرًا، كما ضحَّى لها بعددٍ من الراهبات كن متنسِّكات في أحد أديرة العراق. ونعرف من كتب السيرة أن قريش كانت تحارب تحت راية العزَّى، وفي غزوة أُحد قالوا للمسلمين قبل بدء المعركة: لنا العزَّى، ولا عزى لكم. فأجابهم المسلمون: الله مولانا ولا مولَى لكم؛ فهي والحالة هذه إلهة محارِبة تشبه عناة الكنعانية وعشتار البابلية.

مَناة: كانت مَناة أقدم أصنام العرب وفق رواية ابن الكلبي، وكانت العرب تسمِّي عبد مناة وزيد مناة، أما صنمها فكان منصوبًا على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين مكة والمدينة، وكانت مكة والمدينة وما قاربهما من المواضع يعظِّمونه ويذبحون ويهدون إليه، ولم يكن أحد أشد إعظامًا له من الأوس والخزرج. أما الطبري فيقول في تفسيره إن مَناة هي الصخرة تُراق عليها الدماء، وفي عام الفتح أرسل النبي عليًّا إليها فهدمها. وأصل الاسم عند الطبري هو الدماء التي كانت تمنى عندها، ولكن الرأي الأصح هو أن الاسم مشتق من المَنية، فمناة، باعتبارها نجمة المساء كانت تمثِّل العتم والظلمة والعالم الأسفل. وورد في الأخبار أن عباد العُزَّى كانوا لا يرَون تمامًا لحَجِّهم إلى مكة إلا إذا أتَوا بيت العُزى بعد قضاء المناسك؛ فحلقوا رءوسهم لديه وأحرموا.

إساف ونائلة: كان إساف ونائلة وفق رواية ابن الكلبي يافعَين قدِما حجاجًا من أرض اليمن، وكان إساف يتعشق نائلة في موطنهما؛ فدخلا الكعبة ووجدا غفلة من الناس ففسقا في البيت فمُسخا حجرَين، ثم أُخرجا فوُضعا خارج الكعبة، أحدهما بلصقها، والآخر في موضع زمزم ليتعظ بهما الناس؛ فلما طال مكثهما وعُبدت الأصنام عُبدا معها. وعلى الرغم من أن بعض الروايات تقول إنهما صنمان؛ فإنني أرجح أنهما كانا من الأنصاب الحجرية المنصوبة في فناء الكعبة على ما نجده في بعض المرتفعات الكنعانية.

الصفا والمروة: الصفا والمروة تلَّتان غير بعيدتين عن المسجد الحرام، وكان السعي بينهما من شعائر الحج قبل الإسلام، وقد اتَّخذا اسمَيهما من حجرَين مقدسَين نُصبا عليهما منذ القدم، دُعي أحدهما صفا والآخر مروة. وكلمة الصفا أو الصفوان تعني في القواميس العربية الحجر العريض الأملس، أما المروة فهي الصخرة البيضاء. وقد أورد الأزرقي في كتاب أخبار مكة خرافة ساذجة عن وجودهما في مكانيهما تشبه خرافة إساف ونائلة؛ فقال إنهما رجل وامرأة فسقا في الكعبة فمُسخا حجرَين، وعندما جاء عمرو بن لحي بعبادة الأصنام من الشام وضع في مكانيهما صنمَين. وهذه القصة تؤكد رَيبتنا في معظم الأخبار التي وصلتنا عن عبادة الأصنام المنحوتة لدى عرب الشمال.

ذو الخلصة: عُبد هذا الإله في صخرة منقوش عليها كهيئة التاج، وفق ابن الكلبي، وكانت بموضع تبالة بين مكة واليمن، أما الأزرقي فقال إنه بموضع ثروق قرب اليمن. وكانت صخرته في بيتٍ يحجُّون إليه لا سيما بطون قبيلة هوازن مثل كعب وكلاب وخثعم ودوس. ويبدو أن طقوس هذا الإله كانت تشتمل على رقصاتٍ مجونية تقوم بها النساء حول النَّصب الحجري؛ فقد ورد في مصنفات الحديث قول النبي: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليَّات (أرداف) نساء دوس حول ذي الخلصة.» كما يتحدث الأزرقي عن شجرة الخلصة المقدسة التي كانت في بيته، ونحن هنا مرة أخرى أمام شَبه واضح بالمرتفعة الكنعانية.

سعد: كان، على رأي ابن الكلبي، صخرة طويلة منصوبة بساحل جدة، عبدتها كنانة وقضاعة وعك، وكانوا ينحرون عليها عتائرهم فتسيل الدماء وتلطخها، وقد ورد في السيرة أن الإبل كانت تنفر من رائحة الدماء عندما تقترب منها.

الفَلْس: كان على رواية ابن الكلبي صنمًا لطيئ، وكان على هيئة أنف (بروز صخري) أحمر في وسط جبلهم الذي يُقال له أجا، كأنه تمثال إنسان، وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلا أَمِن عنده؛ فلم يزل الفلس يُعبَد حتى ظهرت دعوة النبي.

قائمة آلهة العرب طويلة، وعرضها ليس بذي فائدة لموضوعنا، كما أنها لا تعيننا على رسم صورة واضحة لمجمع الآلهة العربية وللمراتبية داخله. ولكن ما يبدو لدينا واضحًا من المصادر الإسلامية والجاهلية، هو أن العرب، على اختلاف قبائلهم وإيمانهم بآلهتهم المحلية، كانوا يؤمنون بإله أعلى خالق للسماء وما فيها، وللأرض وما عليها، هو

رب الكعبة، التي كانت بيته الحرام في مكة، يحجُّون إليها كلَّ عام، وما الآلهة الأخرى سوى وسائلهم للتقرُّب إليه.

الله رب الكعبة: لقد أحجم المسلمون منذ صدر الإسلام عن بحث مسألة شيوع عبادة الله في جزيرة العرب قبل أن يبشِّر به النبي إلهًا واحدًا للبشرية جمعًا، وذلك حفاظًا على صورة الله في الإسلام من الاختلاط بصورته في الجاهلية. ولكن البحث الحديث عليه أن يتجاوز هذا الموقف القديم اقتداءً بالقرآن الكريم الذي قدَّم لنا أوضح بيان عن معرفة الجاهليين لله، وإعلائهم لشأنه فوق كل إله، وهذا ما سنقوم به هنا معتمدين على أخبارٍ متواترة، وعلى نصوص الشعر الجاهلي، وعلى آياتٍ من الذكر الحكيم.

لدينا أخبار متواترة على قِدَم عبادة الله في جزيرة العرب؛ فقد أورد الأزرقي رواية تكررت بتنويعاتٍ مختلفة في معجم البلدان لياقوت الحموي والسيرة لابن هشام، مفادها أن قريشًا لما أعادت بناء الكعبة بعد أن هدمها السيل قبل البعثة النبوية بسنواتٍ قليلة، نقضت أحجارها حتى وصلت إلى الأساس القديم؛ فوجدوا كتابةً بالسريانية تقول: أنا الله رب مكة الحرام، وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر.

ولدينا قصة في سيرة ابن هشام عن قدوم واحد من أشراف العرب على الرسول يسأله عن مسائل في الإسلام، تدل على أن الله الذي بشَّر به الرسول ليس إلا صورة منزَّهة عن إله الجاهلية. فكان مما سأله إياه: أُنشدك الله، إلهك وإله من قبلك، وإله من هو كائن بعدك، آلله بعثك إلينا رسولًا؟ قال: اللهم نعم.

كما أن النص القرآني حافل بالآيات التي تعقد صِلة بين مفهوم الله في الجاهلية ومفهومه في الإسلام، الذي أزال عن صورة الله ما تراكم عليها من رواسب الشِّرك والجهل، ومنها قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩] ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ❋ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤–٨٥]، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣].

ولكن عبادة الجاهلين لله ترافقت مع الشرك: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]. ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ

تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]. وهم في غيِّهم يقولون إنهم يعبدون تلك الآلهة من أجل شفاعتها لهم عند الله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]. ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

هذا ويقدم لنا الشعر الجاهلي جملة من البراهين على إيمان العرب بالله كإله أعلى، ولكن لا كإله أوحد. وهذه نماذج منه:

فلا تكتمنَّ الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يُكتم الله يعلم

زهير بن أبي سلمى

حلفتُ فلم أترك لنفسك ريبةً وليس وراء الله للمرء مذهبُ

النابغة الذبياني

فقلتُ يمينَ الله أبرح قاعدًا ولو قطَّعوا رأسي لديكَ وأوصالي

امرؤ القيس

سقى اللهُ ربُّ الناس سَحًّا وديمةً جنوب السراة من مآب إلى زُغَر

حاتم الطائي

ألا كلُّ شيءٍ هالكٌ غير ربنا ولله ميراث الذي كان فانيا

أمية بن أبي الصلت

أَلِكْني إلى النعمان حيث لقيته فأهدى له الله الغيوث البواكرا

النابغة الذبياني

سقى الله ذاتَ الغمر وبلًا وديمةً وجادت عليها البارقاتُ اللوامع

قيس بن عيزارة

فلا تكفرنَّ النعمى وأثنِ بفضلها ولا تأمننَّ ما يُحدث اللهُ في غدِ

عنترة بن شداد

إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني

ذو الإصبع العدواني

يحبُّ المرء أن يلقى مُناهُ ويأبى الله إلَّا ما يشاءُ

عامر بن الطفيل

وعلمتُ أنَّ النفسَ تلقى حتفها ما كان خالُقها المليك قضى لها

الأعشى

وباللَّات والعُزَّى ومن دان دينها وبالله إنَّ الله منهنَّ أكبرُ

أوس بن حجر

ولعلَّ البيت الأخير لأوس بن حجر يلخِّص عقيدة الجاهليين بالله.

الكعبة والحجر الأسود: كانت مكة في العصر الجاهلي بلدة متواضعة منسية لم يرِد ذكرها في التاريخ، ولا نرى لها أثرًا على الخرائط التي رسمها الجغرافيون الكلاسيكيون؛ فبيوتها مبنية بالطين ومسقوفة بأغصان النخيل، ولم يكن فيها بِنية بارزة سوى الكعبة، ومع ذلك فإن هذه البِنية البارزة لم تكن سوى مقامٍ ديني متواضع من تلك المقامات الصحراوية التي أشرنا إلى بعضها في حديثنا عن العبادات الصحراوية؛ فهي عبارة عن بناءٍ مربع كان ارتفاع جدرانه وَفق ما وردنا من الأخبار ٩ أذرع قبل أن يهدمها السَّيل، أي نحو ٤ أمتار وبدون سقف، وعندما أعيد ترميمها بعد السَّيل زاد البنَّاءون في ارتفاع جدرانها فبلغت ١٨ ذراعًا، أي نحو ٩ أمتار، وزوَّدوها بسقف. أما طول ضلع هذا المربع اعتمادًا على المقاييس الحالية للبناء، والتي لم تختلف كثيرًا عن مقاييسه القديم؛ فيبلغ نحو ٧ أمتار، أي أن المساحة الداخلية للبناء لم تتجاوز الخمسين مترًا مربعًا، ولذلك فإن الأخبار التي تفيدنا بأن عددًا من أصنام القبائل كان

منصوبًا داخل الكعبة لا يُعوَّل عليها؛ لأن المساحة الداخلية الضيقة لم تمكن تسمح بوجودها.

يُضاف إلى ذلك أن كل كعبة من كعبات العرب كانت بيتًا لإله بعينه، لا بيتًا لعدة آلهة، وبالتالي لن نتوقع أن نجد فيها سوى رمز مقدس واحد، وربما اثنين على أعلى تقدير. وفي الكعبة التي كانت بيتًا لله، وُجد مثل هذا الرمز، وهو النُّصب الحجري المعروف بالحجر الأسود، والذي أفترض، اعتمادًا على المقارنة مع المقامات الدينية الصحراوية ومرتفعات الساميِّين، أنه كان منصوبًا عند الجدار المقابل للمدخل، وأمامه بلاطة حجرية تقوم بدور المذبح، وكان طوله لا يزيد عن نصف المتر، وَفق شهادة أحد مَن رأَوه عندما أعاده القرامطة إلى مكة. فإن كانت الكعبة هي بيت الله فإن حجرها هو حجر الله، وذلك أسوة بحجر اللات وحجر الخلصة، وغيرهما من آلهة العرب، أي أن قداسة الحجر الأسود تأتي من كونه الرمز المرئي لرب الكعبة.

وبداعي الأخبار والأحاديث النبوية التي تفيدنا بأن الحجر الأسود قد نزل من الجنة أو هبط من السماء؛ فقد شاع الرأي القائل بأنه لا بد أن يكون حجرًا نَيزكيًّا، وهذا ما لن نستطيع التأكُّد منه إذا لم يخضع الحجر للتحليل المخبري الذي يقودنا إلى معرفة مكوناته، ولذلك فإن الأقرب إلى المنطق أن يكون حجر الكعبة مجرد حجرٍ من الوسط الطبيعي، شأنه في ذلك شأن بقية أحجار آلهة العرب وآلهة الشعوب السامية الأخرى. أما متى ولماذا تم إخراج الحجر الأسود من مكانه داخل البيت ووضعه في كوة من الركن الشرقي، فمن المرجح أن ذلك جرى بعد أن أكَّد النبي قداسة الحجر قولًا وعملًا، وبعد أن توقفت الطقوس الوثنية في البيت، وكثر عدد الحجاج الذين يرغبون في لمس الحجر والتبرُّك به وربما تقبيله كما رُوي عن النبي أنه فعل، وذلك في القول المشهور لعمر بن الخطاب: «لو لم أرَ رسول الله يقبِّلك لما فعلت.» إذا كان هذا الاستنتاج صحيحًا فإن القصة الواردة في السيرة بخصوص إعادة بناء وترميم الكعبة وتكليف محمد وهو ما زال في سن الخامسة والعشرين بوضع الحجر في مكانه من الركن، هي مجرد قصة من قصص السيرة التي تهدف إلى رسم صورة الرجل الكامل للنبي قبل البعثة، ولا يمكن التعويل عليها.

ولكن إذا كانت الكعبة بيت الله، والحجر الأسود هو رمزه المرئي الذي تقام أمامه الطقوس، فما الذي يفعله صنم هُبل داخل الكعبة؟ وهل لدينا هنا إلهان معبودان لا إله واحد؟ في الإجابة عن هذا التساؤل أنا أقف إلى جانب جُرجي زيدان الذي لاحظ

بحسِّه المبدع أن الاسم هُبل لا اشتقاق له في اللغة العربية، وهذا ما دعاه إلى ترجيح الأصل الكنعاني للاسم، والقول بأن الأصل فيه هو «بعل» الذي يعني السيد أو الرب، وكان لقبًا لإله العاصفة هدد، وهو يُسبَق عادة بأداة التعريف، وهي الهاء في كنعانية فلسطين ومنطقة شرقي الأردن التي جاء منها هذا الصنم، ويُلفَظ «هبعل»، وبإسقاط حرف العين من الاسم، كما فعل التدمريون والبابليون يغدو «هبل». وهذا يعني أن العرب الذين نصبوا صنم هبل في جوف الكعبة لم يقصدوا إضافة إله جديد إلى بيت الله، بل إلى نصب صور منحوتة له تحت لقب هبل، السيد أو الرب، وبذلك تعايشت العبادة اللاأيقونية مع العبادة الأيقونية في حيِّز واحد.

أخيرًا، يبقى سؤال في ذهن القارئ الذي تابعني عبر هذه الدراسة، يتطلَّب الإجابة وهو: كيف يتحوَّل حجر عادي تم اقتلاعه من وسطه الطبيعي إلى حجرٍ مقدس يحل فيه الإله كلما أراد عباده التواصل معه؟ وما الذي تغيَّر في الحجر بعد نقله إلى المقدس؟

مما لا شك فيه أن الحجر الخام الطبيعي كان يمر بطقوسٍ من شأنها أن تنقله من مجال الطبيعة إلى مجال المقدَّس، ودليلنا على ذلك ما وصلنا عن الثقافة البابلية والمصرية من وجود طقوسٍ تغيِّر من طبيعة الصنم، وتحوِّله من حجر أصم في ورشة النحَّات إلى مستقبِل للطاقة القُدسية في المعبد، وهذه الطقوس تُدعى بغسل فم الإله في بابل وبفتح فم الإله في مصر، ولدينا عنها شواهد نَصية، مثل النص البابلي التالي الذي أكتفي بترجمة قسمه الأول لإعطاء فكرة عن مضمونه.[١]

«إذا عزمت على القيام بغسل فم إله تخيَّر يومًا مناسبًا، وقم بما يلي: في ورشة النحات جهِّز قدرَين من ماء مقدَّس، وضَع ستارة من قماش أحمر أمام الإله، وستارتَين من قماش أبيض عن جانبَيه، ثم جهِّز قربانًا لإيا ومردوخ وقربانًا لذلك الإله. ارفع يدك واقرأ ثلاث مرات تعويذة: «من الآن سوف تغدو في حضرة أبيك إيا.» بعد ذلك خذ بيد الإله، واجعله يسوق كبشًا، واقرأ ثلاث مرات تعويذة: «في قدومك من الغيضة.» انطلق من ورشة النحات رافعًا المشاعِل أمام الإله حتى تصل إلى النهر، وهناك أجلسه على حصيرة، واجعل وجهه نحو الشرق. انصب مظلة وقدِّم القرابين لإيا

---

١ S. H. Hooke. Babylonian and Assyrian Religion, Hutchinson, London, 1953, pp. 116–117.

ومردوخ وذلك الإله ... إلخ.» بعد ذلك يتابع الشرح الطَّقسي بقية الإجراءات الطويلة خلال مسيرة الإله في الطريق حتى وصوله إلى المعبد ونصبه في المكان المخصص له.

مثل هذه الشعائر لا بد وأنها كانت تُقام للنَّصب الحجري، ولكنها هنا أكثر بساطة، ومنها ما قام به يعقوب في سِفر التكوين عندما صبَّ زيتًا على الحجر الذي نصبه قبل أن يدعوه بيت إيل.

مراجع ديانة العرب

(١) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٢) محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠م.

(٣) عبد المعين خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١م.

(٤) د. عبد الغني زيتوني، الوثنية في الأدب الجاهلي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٧م.

(٥) جُرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٨م.

(٦) ويتليف نيلسون، التاريخ العربي القديم، ترجمة د. فؤاد حسنين علي، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٨م.

(٧) Adel Allouche: Arabian Religion, in: M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, MacMillan, London, 1987.

الفصل الرابع

ملحق: التنزيه والتشبيه في الديانات الإبراهيمية

الديانات الإبراهيمية في المصطلح الشائع هي اليهودية والمسيحية والإسلام. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح ليس الأدق في وصف هذه الديانات؛ فإن المصطلحات الأخرى، مثل التوحيدية أو السماوية أو أديان الوحي، ليست في اعتقادي أكثر منه دقة. فصفة التوحيدية لا تقتصر على هذه الأديان الثلاثة، وإنما تتعداها إلى المانوية والزرادشتية، بينما لم تتوصَّل اليهودية إلى مفهوم التوحيد الصافي. كما أن صفة السماوية تنطبق على الزرادشتية وعلى المانوية؛ لأن زرادشت وماني تلقيا وحيًا من الله عن طريق ملاكٍ سماوي، على ما ورد في سيرتَيهما، وأخبار هذا الوحي تشبه إلى حدٍّ بعيد الأخبار المتواترة إلينا عن الوحي الذي تلقَّاه نبي الإسلام. وقد انتقل التناقض بين التنزيه والتشبيه — وما يتصل به من تناقضٍ بين الأيقونية واللاأيقونية، مما عرضنا في الدراسة السابقة — إلى هذه الأديان على ما سنبيِّن فيما يلي:

(١) في اليهودية

تطالعنا في كتاب التوراة نزعةٌ لا أيقونية من نوعٍ خاص لم تعهده عبادات الساميين الغربيين، ندعوها باللاأيقونية التحريمية، وهي المُدعَّمة بنصٍّ ديني واضح يمنع تصوير الألوهة بأيةِ صورة كانت. ويتوسَّع هذا التحريم في التوراة ليشمل شارات الألوهة، مادية كانت أم اصطلاحية، حتى لنعتقد في بداية الأمر أننا أمام حالة من التنزيه الصافي للألوهة لم نجدها من قبل في أيةِ عقيدة دينية أخرى، ولكن الأمر ليس كذلك. ففي مقابل هذه اللاأيقونية التحريمية المتشددة، هناك أيقونية من نوعٍ آخر أدعوه بالأيقونية

الذهنية؛ حيث يتم تصوُّر الإله في هيئة بشرية تامة. ويتعدَّى شبه الإله بالإنسان في الهيئة إلى الطِّباع والأهواء والعواطف التي نجدها لدى البشر؛ فهو يغضب، وفي هيجان غضبه يقتل المئات وحتى الآلاف وعشرات الآلاف، وهو يحب ويكره، وينتقم، ويغار، ويخطئ ثم يندم على خطئه، ويعاقِب البريء بجريرة المذنِب، وما إلى ذلك من خِلالٍ تجعله أقرب إلى إنسان عادي لا يسعى إلى استكمال طبيعته الإنسانية.

ولقد أكد لنا محررو الكتاب منذ الافتتاحية الفخمة التي تقص عن التكوين وخلق الإنسان، على أن للخالق هيئة بشرية لأنه خلق الإنسان على صورته: «يوم خلق الله الإنسان، على شبه الله عمله، ذكرًا وأنثى خلقه، وباركه ودعا اسمه آدم يوم خُلِق» (التكوين، ٥: ١). ومن أوجه الشَّبه بين هذا الجسد الإلهي والجسد الإنساني، أنه كان يحتاج إلى طعامٍ يومي يزوِّده به عباده عن طريق المحارق، وهي قرابين حيوانية ونباتية، تُحرق فوق المذبح وتتحوَّل أبخرتها إلى غذاء يتناوله الرب عن طريق الشم. وقد تلقَّى موسى من إلهه في سِفر العدد تفصيلاتٍ دقيقة بخصوص مواعيد وجباته اليومية والأسبوعية والشهرية وطريقة تقديمها: «قرباني، طعامي مع وقائدي، رائحة سروري، تحرصون أن تقرِّبوه لي في وقته. وقل لهم هذه هي الوقيدة التي تقرِّبونها للرب: خروفان حوليان صحيحان في كل يوم محرقة دائمة ... إلخ» (العدد: ٢٨).

وقد صنع الرب آدم من عجينة ترابية كما تُصنع الجِرار الفخارية: «وجبل الرب الإله آدم ترابًا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة الحياة» (التكوين، ٢: ٧). وهذا يعني أنه كان يستخدم يدَيه كأي خزَّاف ماهر. وفي كتاب الهاجاداة، وهو من الأسفار التوراتية غير الرسمية، يقدِّم لنا الكاتب تنويعًا على قصة خلق الإنسان؛ فيقول إن الرب صنع آدم بيدَيه عندما اغترف من جهات الأرض الأربع أربع قبضاتٍ من التراب عجنها وسواها إنسانًا.[١] وفي جنة عدن التي غرسها بيدَيه أيضًا يحادث الرب آدم وحواء وجهًا لوجه كأي صاحب نُزلٍ آخر ويعطيهما تعليماته. وغالبًا ما كان يتمشَّى في أفناء الجنة على قدمَيه، وعندما يفتقد آدم ولا يجده كان يناديه بأعلى صوته (٣: ٨–٩). وفي قصص الآباء الأولين لبني إسرائيل نجد الرب يكلم هؤلاء الآباء دون وسيط؛ حيث نقرأ على سبيل المثال: «وقال الله لإبراهيم» ... «وقال إبراهيم لله»، «وظهر الرب لإسحق وقال ... إلخ.»

[١] عن ترجمة H. Szold في كتاب:
J. H. Charlesworth, ed., The Other Bible, Doubleday, New York, 1993.

وإذا كان تعبير «وظهر الرب» يمكن أن يعني الظهور في الرؤيا؛ فإن قصة الزيارة الإلهية في سِفر التكوين: ٨، لا تدع مجالًا للشك في أن الرب كان يظهر بشحمه ولحمه أحيانًا. فعندما كان إبراهيم جالسًا في باب خيمته عند الظهيرة، جاءه الرب برفقة اثنين من ملائكته؛ فهبَّ إبراهيم لاستقبالهم، وسجد إلى الأرض، وقال: «يا سيد إن كنتُ قد وجدتُ نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك. ليؤخذ قليل ماءٍ واغسلوا أرجلكم، واتكئوا تحت الشجرة فآخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم ثم تجتازون؛ لأنكم قد مررتم على عبدكم. فقالوا هكذا نفعل.» وفيما هم يستريحون أخذ إبراهيم عجلًا طريًّا وأعطاه إلى خادمه ليعمله، وقال لزوجته أن تعجن خبز مَلَّةٍ، ثم وضع الطعام أمام ضيوفه فأكلوا وشبعوا، ثم قام الضيوف ومشى معهم إبراهيم ليشيِّعهم، وفيما هو سائر إلى جانب الرب بثَّه الرب مكنونات قلبه: «فقال الرب: هل أُخفي عن إبراهيم ما أنا فاعله، وإبراهيم يكون أمة كبيرة وقوية ويتبارك به جميع الأمم؟ … إن صراخ سدوم وعمورة قد كثُر وخطيَّتهم قد عظمت … إلخ» (التكوين، ١٨: ١–٢٢).

ولدينا في سِفر التكوين مواجهة أكثر درامية بين الإله التوراتي ويعقوب حفيد إبراهيم. فعندما كان يعقوب عائدًا من أرض غربته إلى موطنه، توقف مساءً عند ضِفة نهر الأردن ليبيت هناك: «فبقي يعقوب وحده، وصارعه الإنسان حتى طلوع الفجر، ولمَّا رأى «الرب» أنه لا يقدر عليه (يعقوب) ضرب حُقَّ فخذه فانخلع حُق يعقوب في مصارعته معه، وقال «الرب»: أطلقني لأنه قد طلع الفجر؛ فقال: لا أطلقك إن لم تباركني. فقال له: ما اسمك؟ فقال: يعقوب. فقال: لا يُدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل؛ لأنك جاهدت (أو أظهرت قوة حسب ترجمة الملك جيمس) مع الله والناس وقدرت. وسأله يعقوب وقال: ما اسمك؟ فقال لماذا تسأل عن اسمي؟ وباركه هناك. فدعا يعقوب المكان فنيئيل قائلًا: لأني نظرت الله وجهًا لوجه ونُجِّيَت نفسي» (التكوين، ٣٢: ٢٢–٣٠).

ولدينا في سِفر الخروج روايتان متناقضتان عن رؤية موسى ليهوه؛ ففي المرة الأولى سمح يهوه لموسى أن يرى قفاه وهو مدبِر عنه، بعد أن ستره بيده وهو يجتاز لكيلا يرى وجهه: «فقال «موسى» أرني مجدك … قال: لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش. وقال الرب: هو ذا عندي مكان فتقف على الصخرة، ويكون متى اجتاز مجدي أني أضعك في نقرة من الصخرة وأسترك بيدي حتى أجتاز، ثم أرفع يدي فتنظر ورائي، وأما وجهي فلا يُرى …» (الخروج، ٣٣: ٢٣–١٨). وفي المرة الثانية رآه موسى هو ومجموعة من شيوخ إسرائيل بهيئته الكاملة وهو واقف أمامهم: «ثم صعد موسى

وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل (إلى الجبل) ورأَوا إله إسرائيل وتحت رجليه شِبه صنعةٍ من العقيق الأزرق وكذات السماء في النقاوة، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بني إسرائيل فرأَوا الله وأكلوا وشربوا» (الخروج، ٢٤:٩-١١).

وقد رأى الربَ كذلك عددٌ من أنبياء بني إسرائيل، سواء في الحلم أم في اليقظة، ومنهم إشعيا ودانيال. نقرأ في سِفر إشعيا ما يلي: «في سنة وفاة عُزيا الملك رأيتُ السيد جالسًا على كرسي عالٍ ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل، «ملائكة» السيرافيم واقفون لديه، لكل واحد ستة أجنحة ... فقلت ويلي ويلي، إني هلكتُ ... لأن عينَي قد رأتا الملك رب الجنود ... ثم سمعتُ صوت السيد قائلًا ... إلخ» (إشعيا، ٦:١–٨). ونجد في سِفر دانيال وصفًا عامًّا لهيئة الرب الذي يبدو شيخًا أبيض الشعر: «وكنت أرى أنه وُضعت عروش، وجلس القديم الأيام، لباسه أبيض كالثلج وشعر رأسه كالصوف النقي، وعرشه لهيب نار متقدة. نهر جرى وخرج من قدمَيه. ألوف ألوف تخدمه، وربوات ربوات وقوف قدامه» (دانيال، ٧: ٩–١١).

من هذه الأمثلة وغيرها مما لا يتسع المجال لعرضه، سواء من كتاب التوراة أم من بقية الأدبيات اليهودية، يتضح لنا أن اليهودية رأت في إلهها شخصية تشبه البشر في الهيئة، وتتحرك في المكان والزمان، وتجلس على عرشٍ يحيط به الملائكة ويخدمونه. ونفهم من قصة صراع يهوه مع يعقوب أن لتلك الشخصية جسدًا يمكن لمسه والإحساس به.

فلماذا حرَّمت اليهودية تصوير إلهها الذي يُعد أكثر آلهة الشرق القديم تشخيصًا؟ سؤال يجد جوابه في انتماء مملكتَي إسرائيل ويهوذا إلى الثقافة السامية الغربية التي بقيت فيها النزعة اللاأيقونية غالبة على النزعة الأيقونية حتى نهايات تاريخ الشرق القديم، ولكن دون أن تتسلَّح بنَصٍّ مقدس يحرِّم التقرُّب إلى الإله من خلال صورته، وبقيت لا أيقونية تلقائية تقليدية غير متعصبة لم تعرف حربًا على الأيقونات. يضاف إلى ذلك أن الجماعة العبرانية التي وفدت إلى فلسطين من الصحارى الجنوبية، ثم ذابت في التركيب السكاني لمنطقة المرتفعات، كانت تحمل معها عبادة لا أيقونية تميزت بها دومًا عبادات سكان الصحارى.

(٢) في الإسلام

لا يوجد في رواية التكوين القرآنية ما يفيد بأن الله خلق الإنسان على صورته، كما هو الحال في الرواية التوراتية، ولكننا نفهم من بعض الأحاديث النبوية ما يفيد ذلك، كقوله

ﷺ: «خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعًا.»[2] كما أن العديد من أسماء الله الحسنى تتضمن إشارة إلى الأعضاء، مثل السميع والبصير. وكذلك الأمر في بعض الآيات التي تشير إلى اليد: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (٤٨ الفتح: ١٠). ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (يس: ٨٣). ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٣٨ ص: ٧٥). وفي بعض الآيات التي تشير إلى الوجه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٥٥ الرحمن: ٢٦-٢٧). وإلى اللسان: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (٤ النساء: ١٦٤). ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (٢٠ طه: ١١-١٢). وورد في الحديث أيضًا إشارات إلى أعضاء كقوله ﷺ: «قلب العبد بين إصبعَين من أصابع الرحمن.»[3] وأيضًا: «حتى يضع الجبار قدمه في النار.»[4]

ولله عرشٌ يجلس عليه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٢٠ طه: ٥)، ولهذا العرش ملائكة تحمله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (٦٩ الحاقة: ١٧). وهو يتحرك في المكان، ويكون في مكان دون مكان: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا * وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (٨٩ الفجر: ٢١-٢٢). وقد يركب في حركته السحاب: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (٢ البقرة: ٢١٠). وورد في الحديث ما يشير إلى حركة الباري عز وجل: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حيث يبقى ثُلث الليلة الآخر؛ فيقول: من يدعوني فأستجيبَ له، مَن يسألني فأعطيَه، من يستغفرني فأغفرَ له.»[5] وفي مقابل ذلك نفى الباري عن نفسه التشبُّه بما عداه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ الشورى: ١١).

فكيف تعامل اللاهوت الإسلامي (أو علم الكلام) مع مسألة التشبيه والتنزيه، وما هي المواقف التي تبلورت نتيجة للجدل الذي دار في حلقات المتكلِّمين؟

---

[2] رواه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري ومسلم عن أبي هريرة.

[3] أورده الغزالي في إحياء علوم الدين ١/ ١٠٢؛ وقال الحافظ العراقي: أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر.

[4] أخرجه البخاري في التفسير ١٨/ ١٠٤برقم ١٠٤؛ وأحمد في مسنده ٢/ ٣٦٩ عن أبي هريرة.

[5] رواه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة.

(٢-١) الصِّفاتية

وهم الذين أثبتوا الصفات لأن أفعال الباري دلَّت عليها، وورد بها خبر في النص، ولكنهم افترقوا إلى فرقتَين؛ فمنهم من أوَّل الصفات على وجهٍ يحتمل اللفظُ ذلك، ومنهم من امتنع عن التأويل، وقال: عرفنا أن الله تعالى ليس كمثله شيء؛ فلا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. أو: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. إلى غير ذلك، ولسنا مكلَّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها. وهم في هذا الموقف يقتفون أثر جماعة كثيرة من السلف، ومنهم أنس بن مالك؛ إذ قال: الاستواء (في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾) معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومثل أحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم.[٦] وقد آلت الصفاتية عند نشوء علم الكلام إلى الأشعرية ممن تبعوا أبا الحسن الأشعري الذي أقرَّ بالصفات مع ترك التعرض للتأويل، ولكنه قال بإمكانية رؤية الله تعالى في الحياة الثانية، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٧٥ القيامة: ٢٢-٢٣)، ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع؛ فإن كل ذلك مستحيل.[٧]

(٢-٢) المعتزلة

وهؤلاء اتفقوا، على تنوُّع فِرقهم، على نفي رؤية الله تعالى في الدار الآخرة، وعلى نفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكانًا، وصورة، وجسمًا وتحيزًا، وانتقالًا، وزوالًا، وتغيرًا، وتأثرًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمُّوا هذا النمط توحيدًا.[٨]

(٢-٣) المشبِّهة

وهم غُلاة الصفاتية ممن أخذوا التشبيه على ظاهره؛ فقالوا إن معبودهم على صورةٍ ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية، وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال، والنزول، والصعود،

---

[٦] الشهرستاني: المِلل والنحل، تخريج محمد بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص٨٤-٨٥.

[٧] المرجع نفسه، ٩١-٩٢.

[٨] المرجع نفسه، ص٤٩-٥١.

والاستقرار، والتمكُّن. وحكى الأشعري أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الآخرة، وحكى الكعبي عن بعضهم أنهم قالوا إن معبودهم جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس ... إلخ. ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وهو لا يشبه شيئًا من مخلوقاته. ونُقل عن آخرين قولهم: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مُصمت ما سوى ذلك، وأن له لِمَّة شعر سوداء مجعدة. وروى المشبهة عن النبي أنه قال: لقيتُ ربي؛ فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفَي حتى وجدت برد أنامله. ورووا عنه أيضًا أنه قال: إن الله تعالى كتب التوراة بيده، وخلق جنة عدن بيده، وخلق آدم بيده. وعقَّبوا على ذلك بقولهم: نحن لا نزيد من أنفسنا شيئًا، ولا نتدارك بعقولنا أمرًا لم يتعرض له السلف.[٩]

(٢-٤) غُلاة الشيعة

وهؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية. ومن جملة ما غلوا فيه تشبيههم للإله بالخلق. ونُقل عن بعضهم قولهم: إن بين معبودهم وبين الأجسام تشابهًا ما بوجهٍ من الوجوه، ولولا ذلك لما دلَّت عليه. فهو جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئًا من مخلوقاته، ولا يشبهه شيء. وعن بعضهم الآخر قولهم: إنه تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف وأسفله مصمت. وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس، ويد ورجل، وأنف، وأذن، وعين، وفم، وله وفرة سوداء هي نور أسود، ولكنه ليس بلحمٍ ولا دم.[١٠]

وعلى الرغم من عدم وجود نصٍّ صريحٍ في القرآن يحرِّم تصوير الألوهة في شكل بشري؛ فإن النزعة اللاأيقونية في الإسلام ترسَّخت اعتمادًا على العديد من الأحاديث النبوية، وتحوَّلت إلى لا أيقونية تحريمية، لم تكتفِ بتحريم تصوير الألوهة، وإنما تعدَّت ذلك إلى تحريم تصوير النبي وأفراد أسرته، ثم توسَّع التحريم حتى اشتمل على تصوير الهيئة البشرية والحيوانية، على الرغم من أن أخبارًا متواترة عن عائشة وأصحاب النبي

[٩] المرجع نفسه ص٩٦–٩٨.

[١٠] المرجع نفسه ص١٥٤، و١٦٤–١٦٥.

تفيد بأن ستارة ووسادتَين في بيته كانت مُزيَّنة برسومٍ حيوانية، وأخبارًا أخرى تفيد بأن نقودًا سُكَّت في صدر العصر الأموي حملت صورًا لعائشة ولأبي بكر. وقد عبَّرت النزعة اللاأيقونية في الإسلام عن نفسها بأوضح شكلٍ في عصر الخليفة الأموي يزيد الثاني، الذي أصدر مرسومًا في عام ٧٢١م يقضي بتحريم الصور ومحوها أو تحطيمها في كل مكان من الإمبراطورية الأموية. على أن هذه النزعة اللاأيقونية صارت فيما بعد أقل صرامة في إيران ومناطق آسيا الوسطى الإسلامية، واقتصرت على تحريم تصوير الألوهة والسماح بما عداها، على أن تكون الصورة ذات بُعدين لا ثلاثة أبعاد لكي تحرم المشهد من الحياة النابضة ومن الواقعية، وجرى تصوير الرسول والأنبياء والصحابة.

(٣) في المسيحية

في التصدي لدراسة أي جانب من جوانب العقيدة المسيحية، علينا أن نميِّز بين النص المقدس المسيحي، وهو العهد الجديد، وبين لاهوت الكنيسة الذي نسجه اللاهوتيون على مدى عدة قرون تلت أحداث الإنجيل. وفيما يتعلق بموضوعنا؛ فإن الأناجيل الأربعة وبقية أسفار العهد الجديد رسمت صورة للألوهة على غاية من الرفعة والسمو والتجريد، واستخدمت في الإشارة إليها تعبير «الآب» أحيانًا، وتعبير «ثيوس» في أحيان أخرى، وهي كلمة يونانية قديمة تدل على الألوهة المطلَقة. وعبر سيرة يسوع، كما رسمتها الأناجيل، لا نعثر على خطابٍ مباشرٍ يوجِّهه الآب إلى يسوع، أما الخطاب الذي يوجهه يسوع إلى الآب فهو أشبه بالمنولوج والنجوى الداخلية التي لا تتوقع جوابًا. فإذا جئنا إلى بولس الرسول، الشخصية الثانية في العهد الجديد بعد يسوع، والشخصية الأولى في المسيحية، نجد أن نُبوته قد جاءت من يسوع المسيح القائم من بين الأموات، لا من الآب، والصوت الذي ناداه وهو على الطريق إلى دمشق كان صوت يسوع الذي قاله له: «شاؤل، شاؤل، لماذا تضطهدني؟» فقال شاؤل: «من أنت يا سيد؟» فقال: «أنا يسوع الذي أنت تضطهده.» فقال شاؤل (بولس): «ماذا تريد أن أفعل؟» فقال: «قم وادخل المدينة؛ فيقال لك ماذا ينبغي أن تفعل» (أعمال الرسل، ٩: ٩–١). وهذا يعني أن الكتاب المقدس المسيحي قد نزَّه الآب عن أبرز عنصرٍ في تشخيص الألوهة وهو الصوت المسموع.

على أن تشخيص الألوهة قد تسرَّب تدريجيًّا إلى العقيدة المسيحية بعد مجمع نيقية الذي دعا إليه الإمبراطور قسطنطين عام ٣٢٥م، حيث أعلن المجمع لأول مرة بشكلٍ رسمي ألوهية المسيح ومساواته للآب في الجوهر، وذلك في أول قانون للإيمان أقرَّه

المجمع، وجاء في مقدمته: «نؤمن بإله واحد، آب، ضابط للكل، خالق للسماء والأرض، ما يرى وما لا يرى. وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد، المولود من الآب، الذي هو من جوهر الآب، إله من إله، نور من نور ... الذي لأجل خلاصنا نحن البشر نزل من السماء وتجسَّد وصار إنسانًا.» وفي مجمع القسطنطينية المنعقد عام ٣٨٠م، أضاف المجتمعون إلى قانون نيقية بشكلٍ رسمي عقيدة ألوهية الروح القدس، وبذلك تم وضع الأساس الذي بُنيَت عليه عقيدة التثليث.

لقد كان المسيحيون الأوائل في فلسطين يمقتون أشد المقت تصوير الألوهة، وذلك تحت تأثير سطوة الفكر اليهودي. ولكن المسيحية الناشئة قامت شرقًا وغربًا على ثقافة سورية-رافدينية، ويونانية-رومانية وثنية مشبَّعة بحب الأيقونات، وكان لا بد لهذه الأيقونات التي اختفت في مطلع العهد المسيحي من أن تعود إلى الظهور. وبما أن يسوع المسيح الذي هو الأقنوم الثاني في الثالوث، وكلمة الله التي لبست جسدًا بشريًّا وعاشت ردحًا على الأرض بين الناس؛ فقد استقطبت صُوره وتماثيله ذلك الميل عند الناس إلى التوسُّل إلى الألوهة عن طريق صُورها الماثلة أمامهم، ولم تُعَد صور يسوع هرطقة لأنه كان بالفعل إنسانًا يُلمَس ويُرى، وقد صعد بجسده البشري إلى السماء. وإذا كانت أصنام الوثنيين صورًا لكائناتٍ خيالية لا وجود لها عندما لم يكن الإله الحقيقي قد أظهر شخصه في أي صورة مرئية؛ فإن صور المسيح هي أشكال صادقة عن الألوهة التي تجلَّت وشُوهدَت في عالم البشر.

وقد بقي يسوع وأمه وحواريُّوه قرونًا عديدة الموضوعَ الرئيسي للأيقونات المسيحية التي لم يفكر صانعوها بتمثيل الآب، ولكن صورة الآب ما لبثت حتى انضمَّت إلى المجموعة، وتجلَّت في أبهى أشكالها في عصر النهضة عندما رسمه مايكل أنجلو في هيئة مستمَدة من ميراث العهد القديم، حيث نراه على السطح الداخلي لقُبة كنيسة السستين على هيئة شيخٍ أبيض الشعر يمد يده إلى آدم لكي يبعث في جسده الطيني الحياة. وفي عصر الباروك اللاحق كان كثير من الكاتدرائيات الأوروبية تنصب في داخلها تماثيل مجسَّمة كاملة للآب، تصوِّره في الهيئة التي تخيَّلها له محررو الأسفار التوراتية.

على أن هذه الحركة لم تمضِ في طريقها دون اعتراضٍ، ففي عام ٧٣٠م قام إمبراطور بيزنطي يُدعى ليو الثالث بإصدار مرسوم يقضي بتحريم الأيقونات في الكنائس وصناعتها والتبرُّك بها لدى عامة الناس. ثم أتبع ذلك بحملة واسعة لتحطيم الأيقونات أنَّى وُجدت، مبتدئًا بتمثالٍ مجسم للمسيح منصوب فوق باب القصر؛ فأرسل فصيلة

من الجنود أنزلته وهشَّمته أمام عيون الناس. وبعد ذلك طهَّر كنائس القسطنطينية وكنائس الولايات من المظاهر التي اعتبرها وثنية؛ إذ حُطمَت التماثيل وطُليت الجدران المزيَّنة بالصور بطبقة من الطلاء أخفت ما تحتها. وقد أدَّت هذه الإجراءات إلى اندلاع فتنة عامة بين الناس الذين انتفضوا في العاصمة، وفي الولايات، لمقاومة هذه الهرطقة، ولكن الإمبراطور قمع هذه الانتفاضة بكل عنفٍ وقسوة، وحلَّ طوائف الرهبان الذين كانوا على رأس حركات الشغب، وصادر أراضيهم وأديرتهم، وحرَّم مهنة الرهبنة وارتداء الثوب الأسود. ولمَّا كان ليو الثالث قد تعدَّى بمرسومه هذا على صلاحيات البابا في روما وصلاحيات المجامع الكنسيَّة، فقد أصدر الحبر الأعظم مرسومًا بابويًّا حرَم بموجبه الإمبراطور من الكنيسة.[١١] ومن الملفت للنظر أن مرسوم الإمبراطور ليو الثالث الذي استهلَّ به حملة تحطيم الأيقونات، قد جاء بعد تسع سنوات فقط من المرسوم المماثِل الذي أصدره الخليفة يزيد الثاني، الأمر الذي جعل كثيرًا من المؤرخين يرَون وجود تأثيرات إسلامية واضحة على فكر الإمبراطور البيزنطي وسلوكه.

وقد تبِع ليو الثالث عددٌ من الأباطرة الذين ساروا على نهجه، وكان النزاع بين الشرق المسيحي والغرب المسيحي بخصوص الأيقونات من أقوى العوامل التي أدت أخيرًا إلى انقسام الإمبراطورية الرومانية، وإلى انقسام المسيحية إلى أرثوذكسية وكاثوليكية. وبينما حافظت الكاثوليكية على صُورها وتماثيلها؛ فإن الأرثوذكسية توصَّلت أخيرًا إلى تسوية سمحت بموجبها بالرسوم الجدارية ذات البُعدين، واستمرت إلى اليوم بتحريم التماثيل المجسَّمة. ثم إن الكاثوليكية انقسمت بدورها بعد الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر الذي يُعدُّ من أعدى أعداء الأيقونات. وتبدو الكنائس البروتستانتية اليوم في كل مكان عارية من جميع أشكال الصور والتماثيل، بما في ذلك الرسوم الجدارية ذات البُعدين.

[١١] J. J. Norwich, A Short History of Byzantium, Penguin, 1998. Part 1 ch. 9.

القسم الثاني: إسرائيليات

الفصل الأول

أورشليم العصور القديمة

بين التوراة والتاريخ

هذه الدراسة عبارة عن ورقة عمل تحت عنوان Jerusalem in the Age of the Kingdom of Judah، قدَّمتها إلى الندوة الدولية لتاريخ أورشليم القدس، التي انعقدت في العاصمة الأردنية عمان، خلال شهر أكتوبر من عام ٢٠٠١م، بدعوة من رابطة الشرق والغرب التي تديرها الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي. شارك في هذه الندوة مؤرخون وآثاريون من أوروبا والولايات المتحدة، وكنتُ المشارِك الوحيد من الجانب العربي. وفي عام ٢٠٠٣م صدرت أعمال الندوة في كتابٍ من تحرير الباحث الأمريكي توماس. ل. تومبسون عن دار T&T Clark بلندن. في مقدمة الكتاب ركَّز تومبسون على اختلاف وجهات النظر بين المشاركين وأثره الإيجابي على توضيح المسائل المطروحة للنقاش. والمقتبَس التالي من المقدمة يتعلق بورقة عملي:

> «كان عدم التوافق واضحًا أيضًا بين العديد من المتكلمين، وبينهم وبين الحضور، وهذا ما يمكن ملاحظته من ورقة عمل فراس السواح، التي قدَّم فيها عرضًا وافيًا لتاريخ أورشليم، ومن ورائها فلسطين، خلال النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد. فعلى الرغم من أن استقصاء السواح اعتمد بشكلٍ كبيرٍ على تنقيبات كاثلين كينيون التي كانت الموضوع الرئيسي لورقة مارجريت شتاينر؛ فإنه اختلف معها في تفسيرها لنقص الوثائق الأركيولوجية في أورشليم القرن العاشر قبل الميلاد، كما اختلف السواح مع إنجريد هجيلم Ingrid Hgelm في معالجته لعصر الملك يوشيا في القرن السابع قبل الميلاد؛ فبينما ركز السواح على الدور المميز لأورشليم خلال تلك الفترة، قامت هجيلم

بالتركيز على أهمية السامرة، وعلى دورها الذي لم يتضاءل بعد دمارها عام ٧٢١ق.م. وإعادة بنائها. لقد تمثَّل نجاح الندوة بشكلٍ خاص في استقلالية كل باحث في التعبير عن آرائه وَفق ما هو متاح لنا من بيِّنات وشواهد.»

تومبسون صix من المقدمة

وإليكم ترجمتي الكاملة لنصي الإنجليزي مع بعض الإضافات التي وجدتها ضرورية أحيانًا:

(١)

منذ أن وُلِد علم الآثار كحقلٍ معرفي مستقل في القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، لم تحظَ منطقة في العالم بنصيبٍ من التنقيب الأثري مثلما حظيت منطقة فلسطين. فخلال قرن ونصف تم نبش كل تلٍّ تقريبًا فيما بين ساحل المتوسط غربًا وغَور الأردن وساحل البحر الميت شرقًا، وفيما بين الجليل شمالًا وأطراف سيناء جنوبًا. أما دوافع هذا النشاط المحموم؛ فقد أوضحها لنا منذ البداية بيان تأسيس صندوق التنقيب في فلسطين (Palestine Exploration fund)، الذي تأسَّس في بريطانيا عام ١٨٦٥م كأول هيئة من نوعها في أوروبا؛ فقد ورد في بيان الهيئة أن الهدف الرئيسي لنشاطاتها هو: «التحري الدقيق والمنهجي لآثار وطبوغرافية وجيولوجية وعادات وتقاليد الأرض المقدسة، من أجل توضيح مسائل الكتاب المقدس.»[١] وبذلك وُلِد علم الآثار في فلسطين كعِلمِ آثارٍ توراتي، ووُضع في خدمة اللاهوت، وصار البحث عن أصول إسرائيل في الأرض المقدسة وإثبات تاريخية المرويَّات التوراتية هدفًا وحيدًا لنشاط الحملات التنقيبية، وذلك منذ حملة الكابتن وارن (R. E. Warren)، وهي أول حملة نظَّمها صندوق التنقيب في فلسطين عقب تأسيسه مباشرة. وقد بقي عِلم الآثار في فلسطين أسيرًا لمصادر تمويله التي يغلب عليها التوجُّه اللاهوتي، حتى بعد أن انتقلت رعاية الحملات التنقيبية إلى كبريات الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة، وكان عليه تبرير وجوده واستمراره من خلال إرضائه لتلك المصادر.

١ K. Kenyon, Digging Up Jerusalem (London, Ernest Benn, 1974), p. 3.

ولكن من طرائف المفارقات أن كل هذا النشاط المحموم الذي قاده منقِّبون يحملون التوراة بيدٍ ومِعوَل التنقيب باليد الأخرى، قد أدى أخيرًا إلى عكس الغاية المنشودة منه، وبدأت حلقات الرواية التوراتية، واحدة إثر أخرى، تخرج من مجال التاريخ إلى مجال الأدب الديني، ولم يبقَ من أحداث الأسفار التاريخية في التوراة ما يتقاطع مع علم التاريخ وعلم الآثار، سوى بضعة أخبار من الهزيع الأخير لحياة مملكتَي السامرة ويهوذا. وحتى هنا؛ فإن هذه الأخبار القليلة بقيت غامضةً ومشوشةً ومحمَّلةً بالعناصر اللاهوتية التي تجرِّدها من عناصر الخبر التاريخي الموثَّق.

حتى أواسط القرن العشرين، كان من السهل على علماء الآثار والمؤرخين صياغة تفسيراتهم التعسفية لنتائج التنقيب الأثري في فلسطين، وربطها بمجريات أحداث الرواية التوراتية، وذلك بسبب قلة المواقع التي تم سبر مستوياتها الأركيولوجية بشكلٍ كامل، وتركيز نشاط التنقيب على المواقع المستقلة والمنعزلة عن بعضها، وبدائية أساليب التنقيب وتأريخ اللُّقى الأثرية. ولكن بعد تنقيبات عالِمة الآثار البريطانية كاثلين كينيون في فلسطين، وبشكلٍ خاصٍّ حملتها التنقيبية في القدس فيما بين عامَي ١٩٦٠م و١٩٦٧م، وما خرجت به من نتائج اعتُبرت ثورية بمعيار ذلك الزمن، وما أدخلته من تحسينات على أسلوب الستراتيجرافيا (Stratigraphy)[٢] الناشئ في ذلك الوقت، تتابعت حملات التنقيب بشكلٍ مكثَّف، لا سيما في مناطق الهضاب الفلسطينية التي كانت بمثابة المناطق التقليدية لدولتَي السامرة ويهوذا، والتي آلت إلى السلطة الإسرائيلية بعد حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧م. ومنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، بدأ جيلٌ جديدٌ من علماء الآثار الإسرائيليين باستخدام وتطوير أسلوبٍ مستحدَث في التنقيب هو أسلوب المسح الميداني الكامل لمناطق جغرافية معينة (Regional Surveys)، بدلًا من الحفر في مواقع متباعِدَة ومنعزِلة عن بعضها. وقد قامت جامعة تل أبيب بتجهيز فِرق تنقيبٍ متنوعة مزوَّدة بعلماء من شتَّى الاختصاصات المساعدة لعلم الآثار، قام أفرادها، سيرًا على الأقدام، بمسح كل متر من مناطق الهضاب الفلسطينية، وعملت خلال نحو عشرين سنة على جمع معلومات غزيرة أحدثت ثورة في علم آثار فلسطين.

---

[٢] الستراتيجرافيا هي تقنية حديثة نسبيًّا، يجري بواسطتها تأريخ اللُّقى الأثرية والبِنى المعمارية المطمورة تحت التراب. وهي تعتمد بشكلٍ أساسي على تأريخ الكسرات الفخارية الموجودة في الردم الترابي، إلى جانب تلك اللُّقى أو البِنى المعمارية.

وكلما كانت المعلومات الأركيولوجية تتراكم، ويتم الربط بينها وتحليلها، تبيَّن للمؤرخين والآثاريين صعوبة ملاءمة هذه المعلومات مع الرواية التوراتية عن أصول إسرائيل في كنعان، وعن نشوء ما يُدعى بالمملكة الموحَّدة ومملكتَي السامرة ويهوذا. وهذا ما دفع واحدًا من ألمع علماء الآثار في إسرائيل وهو إ. فينكلشتاين (Israel Finkelstein) إلى الدعوة لتحرير علم الآثار من سطوة النص التوراتي. ففي ندوة عقدتها جامعة بن جوريون عام ١٩٩٨م، وموضوعها أصول إسرائيل، قال فينكلشتاين إن المصدر التوراتي الذي تحكَّم بماضي البحث في أصول إسرائيل قد تراجعت أهميته في الوقت الحاضر، ولم يعُد من المصادر الرئيسية المباشرة. فأسفار التوراة التي دُوِّنت بعد وقتٍ طويلٍ من الأحداث التي تتصدى لروايتها، تحمل طابعًا لاهوتيًّا يجعلها منحازة، الأمر الذي يجعل من البحث عن بذورٍ تاريخية في المَرويَّات التوراتية عملية بالغة الصعوبة، هذا إذا كانت ممكنة من حيث الأصل. من هنا يرى فينكلشتاين ضرورة استقراء الوقائع الأركيولوجية بشكلٍ موضوعي وحر، وبمعزلٍ عن الرواية التوراتية.[٣]

إن أهم ما توصَّل إليه المسح الأركيولوجي الميداني، هو أن الجماعات التي توطَّنت في مناطق الهضاب الفلسطينية منذ مطلع عصر الحديد الأول (١٢٠٠–١٠٠٠ق.م.) (وهي الفترة المفترَضة لدخول القبائل العبرانية أرض كنعان واستيطانها في تلك المناطق خلال ما يُدعى بعصر القضاة)، لم تخرج من مصر في موجةِ هجرةٍ واسعة، ولم تدخل فلسطين بعد فترة تجوال في الصحراء، ولم تأتِ معها بديانةٍ نزل وحيُها في سيناء، ولم تفتك بالسكان المحليِّين أو تحل محلهم. كما أن ثقافة أولئك المستوطنين تعكس انتماءهم لثقافة عصر البرونز الأخير (١٥٥٠–١٢٠٠ق.م.) وللثقافة السائدة في بقية المناطق الفلسطينية، على ما تبيِّنه لنا مخلفاتها المادية، رغم احتفاظهم بهامشٍ من الخصوصية فيما يتعلق بأنماط حياتهم الاقتصادية.[٤] ولعل من نافلة القول الآن الحديث عن انتماء أولئك المستوطنين إلى سلَف واحد، أو عن تحدُّرهم من أولاد يعقوب الاثني عشر.

---

[٣] I. Finkelstein, "The Rise of Ancient Israel", in S. Ahituv and E. D. Oren (eds.), The Origin of Early Israel: Biblical, Historical and Archaeological perspectives; Irene Levi–Sala Seminar, 1997 (Beer–Sheba: Ben–Gurion University of the Negev Press, 1998).

[٤] من أجل مزيدٍ من المعلومات بخصوص تاريخية عصر الآباء والخروج والقضاة ويشوع، انظر:
J. Van Seters, Abraham in History and Tradition (New Haven: Yale University Press, 1975); G. Garbini, History and Ideology in Ancient Israel (London: SCM Press, 1988); T.

إن ما كان يجري في منطقة الهضاب الفلسطينية خلال عصر الحديد الأول، هو أن جماعاتٍ متفرقة من السكان الفلسطينيين، الذين اقتُلِعوا من أراضيهم خلال فترة الجفاف الطويلة التي سادت منطقة شرقي المتوسط منذ أواسط عصر البرونز الأخير، كانت تعود إلى حياة الزراعة والاستقرار بعد فترة طويلة من حياة الرعي المتنقل، سواء في المناطق الهضبية أم في غيرها من مناطق فلسطين الكبرى التي طالتها الكارثة المناخية. لقد أسَّس هؤلاء السكان الفلسطينيون مجموعةً من القرى الصغيرة المتباعدة، وعملوا على تعرية الأحراش الدائمة الخضرة من أجل تجهيز حقولهم الزراعية، وعاشوا لفترة طويلة على زراعات الكَفاف. وبمرور الوقت فإن تقارب هذه القرى، وتزايُد الصلات العائلية بينها، وشعورها بالحاجة إلى التعاون، قد ولَّد عندها نوعًا من الإحساس بالهُوية الإثنية. وبعد مرور ثلاثة قرون شكَّل سكان المناطق الهضبية القاعدة السكانية لمملكة السامرة ثم لمملكة يهوذا.[٥]

L. Thompson, The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham (Berlin: W. de Gruyter, 1974); idem, Early History of the Israelite People (Leiden: E. J. Brill, 1992); N. M. Saran, "Israel in Egypt", in H. Shanks (ed.), Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988), pp. 31–52, as well as J. Callaway, "The Settlement in Canaan", pp. 53–84 in the same volume; Firas Sawah, Aram, Damascus and Israel: History and Biblical Narratives (Damascus: Aladeen Publishers, 1994).

[٥] شهدت ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين ظهور سلسلة من المؤلَّفات الجديدة التي ساهمت في تعديل وجهات النظر العامة بخصوص طبيعة ونشوء إسرائيل القديمة خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز الأخير إلى عصر الحديد. ونظرًا إلى عدم رضاهم عن الطريقة التقليدية في كتابة تاريخ إسرائيل؛ فقد حاول هؤلاء الإفادة من التغييرات المهمة التي طرأت على هذه المنظومة المعرفية، خصوصًا بعد نشر إسرائيل فينكلشتاين في أواخر الثمانينيات كتابه المشهور: أركيولوجيا المستقرات الإسرائيلية، الذي عرض فيه نتائج التنقيب الميداني الشامل للمناطق الهضبية. ولعل المصادر التالية تفي بالغرض رغم كونها غير شاملة، انظر:

Israel Finkelstein's, The Archaeology of the Israelite Settlement [translated by D. Saltz] (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988); Niels Peter Lemche: Early Israel: Anthropological and Historical Studies (Leiden: E. J. Brill, 1985), and Ancient Israel: A New History of Israelite Society. Biblical Seminar; 5 (Sheffield: JSOT Press, 1988); Gsta W. Ahlstrom, Who Were the Israelites? (Winona Lake, Eisenbrauns, 1986); Robert B. Coote and Keith W.

(٢)

إن الفجوة بين أصول إسرائيل علم الآثار وأصول إسرائيل كتاب التوراة، هي من السَّعة بحيث تضعنا أمام مجتمعَين متباينَين كليًّا على الرغم من اشتراكهما في مكان جغرافي واحد. فإسرائيل التوراتية هي ابتكار أدبي خيالي، لا يعطيه صفة الواقعية كونه يجري على مسرحٍ جغرافي واقعي، مثلما لا يعطي صفة الواقعية لقصص ألف ليلة وليلة كونها تجري في بغداد أو الكوفة أو البصرة أو القاهرة. وبالمقابل؛ فإن سكان المناطق الهضبية في عصر الحديد الأول، كما صرنا نعرفهم جيدًا من خلال علم الآثار، لن يستطيعوا التعرُّف على أنفسهم في الصورة التي رسمتها لهم الأسفار الخمسة وسِفر يشوع وسِفر القضاة. وهم بالتأكيد لم يعوا أنفسهم كإسرائيليين بالمعنى التوراتي، ولم يعبدوا إله التوراة. ذلك أن المخلفات المادية لمواقع عصر الحديد الأول في المناطق الهضبية، تشهد بأن أهلها كانوا على الديانة الكنعانية التقليدية، وأن معابدهم المتواضعة كانت مكرسة للآلهة الفلسطينية القديمة، وما من دليلٍ مباشر أو غير مباشرٍ على وجود بذور للمعتقَد التوراتي. من هذه المعابد ما اكتشفه آدم زرتال (A. Zertal) في جبل عيبال، وما اكتشفه ب. مازار (B. Mazar) في منطقة منسَّى التوراتية في الهضاب الشمالية، وما اكتشفه فينكلشتاين في موقع شيلوه (Shiloh).

ثم ماذا عن التاريخ الذي يسجله لنا سِفرا صموئيل وسِفر الملوك الأول؟ وهل يعرض لنا النص التوراتي هنا أحداثًا أكثر واقعية؟ هل تنادت العشائر التي سكنت المناطق الهضبية مدة قرنَين خلال عصر القضاة (الذي يتطابق مع عصر الحديد الأول) إلى التوحُّد الأول مرة تحت لواء ملك؟ هل تشكَّلت فيما بين أواخر القرن الحادي عشر وأواخر القرن العاشر قبل الميلاد مملكة موحَّدة في الهضاب الفلسطينية حكمها على التوالي شاءول وداود وسليمان، وضمَّت إليها معظم المناطق الفلسطينية وجزءًا كبيرًا من مناطق سورية الجنوبية، إثر حملات داود العسكرية الصاعقة؟

Whitelam, The Emergence of Early Israel in Historical Perspective, Social World of Biblical Antiquity Series 5 (Sheffield: Almond Press, 1987); Robert B. Coote, Early Israel: A New Horizon (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990); Thompson, The Early History of the Israelite People; From the Written and Archaeological Sources, (Leiden: E. J. Brill, 1992); Philip R. Davies, In Search of “Ancient Israel”, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 148 (Sheffield: JSOT Press, 1992).

حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين، كان معظم البحَّاثة يعتقدون بأن عصر المملكة الموحَّدة، الذي ابتدأ بحكم شاءول عام ١٠٢٥ق.م. وانتهى عقب موت سليمان عام ٩٣١ق.م. هو أول فترة في الرواية التوراتية يمكن الركون إلى صدقيتها التاريخية. ولكن نتائج المسح الأثري الميداني قد أخرجت أحداث المملكة الموحَّدة من مجال التاريخ إلى مجال الأدب الديني الخيالي، شأنها في ذلك شأن الحلقات السابقة من الرواية التوراتية. فنحن نعرف الآن أنه حتى نهاية القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وهي الفترة المفترَضة لابتداء المملكة الموحَّدة، لم تكن منطقة الهضاب الشمالية «مرتفعات السامرة» تحتوي إلا على ٢٠٠ قرية زراعية صغيرة لم يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف.[٦] أما مدينة شيكيم «نابلس»، وهي المدينة الوحيدة في الهضاب الشمالية قبل بناء السامرة؛ فقد كانت في أواخر القرن الحادي عشر مدينة مدمَّرة ومهجورة. ولم تكن بقية البلدات الصغيرة مثل بيت إيل (Bethel) وجبعة (Geba) وشيلوه وترصة (Tirzah) أفضل حالًا بكثير؛ فقد كانت مواقع هزيلة إلى أبعد الحدود، ولا يبلغ عدد السكان في كلٍّ منها أكثر من بضع مئات.[٧]

وفيما يتعلق بالمنطقة الجنوبية (مرتفعات يهوذا) فإن الوضع يبدو أكثر تخييبًا للآمال. فحتى نهاية القرن العاشر قبل الميلاد، وهي الفترة المفترَضة لنهاية المملكة الموحَّدة، لم تكن المنطقة تحتوي إلا على عددٍ ضئيلٍ من السكان، لا يتجاوز الألفَي نسمة، موزَّعة على بضع عشرات من التجمعات القروية الصغيرة، وكانت مدينة حبرون Hebron (الخليل) شِبه خالية من السكان. أما أورشليم، العاصمة المفترَضة للمملكة الموحَّدة؛ فلم تكن حية ومسكونة خلال كامل القرن العاشر قبل الميلاد.[٨] إن ما يقوله لنا

---

[٦] من أجل اطلاع أوسع على الاستيطان في الهضاب الفلسطينية، انظر:

Thompson's, Early History…, chapters 4, 6.

[٧] K. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, (London: Methuen, 1985), pp. 230–342.

[٨] لمزيدٍ من التفاصيل بخصوص نمط الاستيطان في منطقتَي بنيامين ويهوذا، انظر:

Thompson, Early History, pp. 288–292.

وفي ورقة العمل التي قدَّمها البروفيسور G. Lehman من جامعة بن جوريون إلى مؤتمر جمعية الآداب التوراتية SBL، أكد على مسألة قلة عدد السكان في منطقتَي إسرائيل ويهوذا خلال عصر الحديد الأول. فمن بين ١٨٤ مستوطنة تعود إلى ذلك العصر جرى تحريها أثريًّا، هنالك ١٨ مستوطنة في يهوذا، أما الغالبية العظمى ففي إسرائيل، وهو يقدِّر عدد سكان المنطقتَين نحو أواخر عصر الحديد الأول

علم الآثار، بكل بساطة، هو أن المملكة الموحَّدة لم تقُم لها قائمة لأنه لم يكن هنالك ما يكفي من السكان، ولم يكن هنالك عاصمة، ولا مراكز حضارية ذات شأن، وأن منطقة الهضاب الفلسطينية لم تكن قادرة على تطوير هيكلية دولة حقيقية إلا في سياق القرن التاسع ق.م. عندما ظهرت الدولة في الشمال أولًا عقب بناء مدينة السامرة حوالي عام ٨٨٠ق.م.

عقب موت الملك سليمان، يقول لنا نص سِفر الملوك الأول، إن مملكته انقسمت بين ابنه رحبعام الذي حكم من أورشليم على مملكة يهوذا، ويربعام بن نابط الوالي السابق على مناطق الشمال، الذي استقل بحكم القبائل العشر الشمالية المَدعوة إسرائيل. وبذلك يرسم لنا المحرر التوراتي صورة دولتَين توءمَين مكتملتَي النمو، استقلَّت كل واحدة منهما بقسمٍ من الأراضي السابقة للمملكة الموحَّدة. ولكن التنقيبات الأثرية والمسح الميداني في مناطق الهضاب الفلسطينية، قدَّمت لنا معلوماتٍ عن أصول كلٍّ من إسرائيل ويهوذا تتعارض كليًّا مع الرواية التوراتية. فنحن نعرف الآن أن الدولة في الشمال قد نشأت قبل قرنٍ ونصفٍ على الأقل من نشوء الدولة في الجنوب. ففي أواخر القرن العاشر ومطلع القرن التاسع ق.م. كان عدد السكان في المناطق الهضَبية الشمالية قد بلغ حوالي ٤٥٠٠٠ نسمة، وتحوَّلت مدينة شكيم إلى مركزٍ إقليمي مهم، كما انتعشت البلدات الصغيرة، مثل بيت إيل وشيلوه وترصة. وعندما بُنيَت مدينة السامرة حوالي عام ٨٨٠ق.م. كانت منطقة الهضاب الشمالية قد وُضعت تحت إدارة مركزية شاملة، على ما تدلنا عليه الشواهد الأثرية، ومنها نشوء الصناعات المركزية الضخمة التي تعمل بإشراف وتوجيه سلطة الدولة مثل صناعة الزيت والفخار. ولم تمضِ عقود قليلة حتى تم توحيد الإقليم بكامله في دولة قوية جعلت من نفسها أهم دولة في فلسطين، وواحدة من الدول الهامة في جنوب سورية.[٩] دُعيَت هذه الدولة في النصوص الآشورية بأرض

بحوالي ٢٢٠٠٠، أما في مطلع عصر الحديد الثاني، أي القرن العاشر قبل الميلاد؛ فقد تم اكتشاف ٢٠٦ مستوطنات منها ٣٤ فقط في يهوذا، والباقي في إسرائيل. وهو يتساءل عما إذا كانت مملكة سليمان، مع هذه المعلومات الجديدة، قد بلغت الشأو الذي يتحدث عنه كتاب التوراة، انظر:

Biblical Archaeology Review (March–April 1999).

[٩] لمزيدٍ من المعلومات الميدانية بخصوص نشوء مملكة إسرائيل، انظر:

Thompson, Early History, pp. 221–29, 316–339, see also chapter 7 of his: The Bible in History.

عُمري أو بلاد عُمري نسبة إلى الملك عمري باني السامرة ومؤسِّس دولتها. وعلى الرغم من أن الملك آخاب بن عمري دُعي في نصٍّ آشوري بآخاب الإسرائيلي (وهو نص المسلة السوداء لشلمنصر الثالث)؛ فإن الاسم إسرائيل غير موثَّق لدينا إلا في نصَّين محليَّين؛ الأول هو نقش ميشع ملك موآب الذي عُثر عليه في منطقة شرقي الأردن، والثاني هو نقش تل القاضي (= تل دان) الذي يتحدث فيه حزائيل ملك آرام دمشق عن انتصاراته في فلسطين، وعُثر عليه في فلسطين الشمالية عام ١٩٩٣م.[١٠]

إن خُلاصة ما يمكن قوله بخصوص مملكة إسرائيل-السامرة، هو أنها قد نشأت كمملكة فلسطينية كنعانية في سياق عصر الحديد الثاني، وأن سكانها هم فلسطينيون محليُّون لا علاقة لهم بالأسباط العشرة التوارتيين ممن يفترِض المحررون التوراتيُّون أنهم قد استوطنوا منطقة الهضاب الشمالية إثر فتوحات يشوع بن نون. شغلت أراضي هذه المملكة كامل أراضي الهضاب الشمالية، من بيت إيل جنوبًا إلى أطراف وادي يزرعيل شمالًا. ولكنها توسَّعت على شكل مدٍّ استعماري شمالًا؛ فضمَّت إليها مدن وادي يزرعيل وشرقًا عبر نهر الأردن. وكان توسُّعها يزداد أو يتقلص تبعًا لقوة ملوكها وعلاقاتهم مع الممالك المجاورة، لا سيما مملكة آرام دمشق التي تنازعت معها النفوذ على وادي يزرعيل الممر الاستراتيجي المهم، وعلى مناطق شرقي الأردن التي يمر عبرها واحدٌ من أهم الطرق التجارية في المنطقة. وقد جمع العدو الآشوري المشترَك بين الدولتَين أحيانًا، وفرَّقتهما المصالح المتعارضة؛ فمنذ أواسط القرن التاسع قبل الميلاد كانت دمشق تتزعم المقاومة السورية في وجه الضغط العسكري الآشوري على مناطق غربي الفرات، وذلك من خلال الأحلاف العسكرية التي كانت دمشق دومًا على رأسها. ولدينا مثالٌ موثَّق عن التعاون العسكري بين دمشق والسامرة، وذلك في معركة قرقرة على نهر العاصي عام ٨٥٤ق.م. حيث واجه هدد عزر ملك دمشق، يعاونه اثنا عشر ملكًا سوريًّا، الجيش الآشوري بقيادة شلمنصر الثالث وأجبره على التراجع. وقد حارب آخاب بن عمري ملك السامرة في هذه المعركة تحت لواء ملك دمشق، وقدم إلى المعركة ثاني أكبر قوة عسكرية ضاربة في التحالف، على ما نفهم من نص المسلة السوداء لشلمنصر الثالث. ولكن المصالح المتعارضة قد فرَّقت بين الدولتَين؛ فكانت بينهما أوقاتُ حربٍ وأوقات

[١٠] راجع دراسة N. P. Lemche عن النقش في:
T. L. Thompson, ed., Jerusalem in Ancient History and Tradition.

سلمٍ ومعاهدات تجارية، إلى أن أنهت آشور استقلال دمشق عام ٧٣٢ق.م. بعد حروبٍ طاحنة بين الطرفَين دامت أكثر من قرن من الزمان، ثم دمَّرت السامرة عام ٧٢١ق.م. وألحقتها بالتاج الآشوري؛ ففقدت السامرة وجودها ككيانٍ سياسي إلى الأبد، وذلك بعد حوالي قرن ونصف من نشوئها.

في الوقت الذي تحوَّلت فيه السامرة إلى دولة قوية مطلع القرن التاسع، كانت منطقة الهضاب الجنوبية على حالة التخلُّف والعزلة التي كانت عليها خلال القرن العاشر وما سبقه، ولم تكن تحتوي إلا على عشرين قرية زراعية تقريبًا، إضافة إلى جماعاتٍ رعوية تعيش على الرعي المتنقِّل. وتدل الفخاريات التي صنعها هؤلاء، وبقية مخلفاتهم المادية، على صِلة قوية بثقافة عصر البرونز الأخير، الأمر الذي يدل على وفودهم من مناطق فلسطينية أخرى، لا من خارج المنطقة. أما المركزان الحضريان الرئيسيان، وهما أورشليم وحبرون؛ فلا يوجد ما يدل على أنهما قد تحوَّلا إلى مركزين إقليميَّين مهمَّين خلال القرن التاسع ق.م.[11]

وعلى الرغم من أن وتيرة الاستيطان أخذت بالتسارع خلال القرن الثامن ق.م. وأدَّت إلى زيادة ملحوظة في عدد السكان؛ فإن الدلائل معدومة تقريبًا على قيام سُلطة مركزية في المنطقة. فصناعات الزيت والفخار بقيت في نطاقها العائلي البسيط، ولم تتحوَّل إلى صناعاتٍ مركزية ضخمة إلا خلال الفترة الانتقالية من أواخر القرن الثامن إلى مطالع القرن السابع ق.م. وكذلك الأمر فيما يتعلق باستخدام الكتابة على نطاقٍ واسع، وغيرها من الشواهد الدالة على الأنشطة البيروقراطية، مثل النقوش الكتابية التذكارية، والنقوش الكتابية على الجِرار الفخارية، والأوزان الحجرية المرقَّمة، وما إليها. أما البِنى المعمارية الضخمة؛ فعلى الرغم من أن ظهورها قد تأخر أيضًا إلى مطلع القرن السابع، أي بعد قرنَين من ظهورها في السامرة؛ فإنها لم تضاهِ مثيلاتها في الشمال، لا من حيث السَّعة، ولا من حيث الجمال وروعة الهندسة المعمارية.[12] وبكلمة واحدة فإن علم الآثار يقول لنا إن منطقة يهوذا لم تتحوَّل إلى دولة إلا خلال الفترة الانتقالية من القرن الثامن إلى القرن السابع ق.م.

---

[11] Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, The Bible Unearthed (New York: Free Press, 2001), pp. 158–159.

[12] المرجع نفسه، الفصل ٩.

ويعكس تاريخ أورشليم وأركيولوجيتها هذه الصورة العامة التي قدَّمناها عن منطقة الهضاب الجنوبية؛ فقد أثبتت تنقيبات كاثلين كينيون أن أورشليم قد ظهرت كبلدةٍ مسوَّرة لأول مرة في مطلع عصر البرونز الوسيط، وحوالي عام ١٨٠٠ق.م. تقريبًا.[١٣] وقد شغل موقعها حين ذاك مساحةٌ لا تزيد عن أربعة هكتارات ونصف على ذروة هضبة عوفيل أسفل الجدار الجنوبي للحرم الشريف[١٤] (الخريطة رقم ١-١). وهذه المساحة لا تزيد كثيرًا عن مساحات القرى الكبيرة للعصر الحجري الحديث (Neolethic) مثل قرية أريحا في غَور الأردن، في الوقت الذي تراوحت فيه مساحات المدن المهمة في سورية خلال عصر البرونز الوسيط بين خمسين هكتارًا ومائة هكتار، وبلغت مساحة مدينة حاصور في الجليل ٧٥ هكتارًا. ويبدو أن نبع جيحون في وادي قدرون «وادي الست مريم» هو الذي استجلب المواطنين الأوائل إلى هذا المكان. فبسبب ندرة الأمطار شتاءً وانقطاعها تمامًا في الصيف، كان توزُّع مواقع المدن الفلسطينية، وخصوصًا في المناطق الحساسة للجفاف مثل المناطق الهضبية، محكومًا بقرب الينابيع التي تزوِّدها بالماء طوال السنة.

وقد شهدت أورشليم حياةً اقتصادية نشِطة بتأثير المناخ المؤاتي الذي ساد منطقة شرقي المتوسط خلال عصر البرونز الوسيط، والذي تميز بمعدلاتٍ مطرية عالية، وساعد على تحوُّل عددٍ كبيرٍ من المواقع الفلسطينية إلى بلدات مسوَّرة، يسيطر كلٌّ منها على مساحة محدودة من الأرض حوله. ففي مطلع الألف الثاني قبل الميلاد تراجعت موجة الجفاف الطويلة التي ميَّزت الفترة الانتقالية من عصر البرونز المبكر إلى عصر البرونز الوسيط، وعاد المناخ الرطب والمطير الذي شجع السكان الذين اقتُلِعوا من أراضيهم الزراعية على العودة إلى حياة الاستقرار؛ فظهرت القرى في كل السهول الخصبة، وانتعشت المراكز الحضرية القديمة، وظهرت أيضًا مراكز حضرية جديدة. ولكن أيًّا من هذه المراكز لم يبلغ من الاتساع والقوة ما يؤهِّله للسيطرة على إقليمٍ واسعٍ وإدارته بشكلٍ مركزي، ناهيك عن مملكة كبيرة تجمع المنطقة الفلسطينية في وحدةٍ سياسية متكاملة؛ فقد بقي النظام السياسي هنا نظامًا قَبَليًّا يقوم على المشيخات المحلية، والأسر الحاكمة المتنفِّذة التي لم تتوصَّل بعد إلى تأسيس سلالات مَلكية مستقرة السلطة.[١٥]

١٣ Kenyon, Digging Up Jerusalem, p. 83.

١٤ Kenyon, Archaeology in the Holy Land, p. 347.

١٥ Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past, chap. 6.

ولكن موجة جديدة وطويلة من الجفاف بدأت آثارها بالتوضُّح تدريجيًّا منذ مطالع عصر البرونز الأخير، وبلغت ذروتها خلال الفترة الانتقالية من القرن الثالث عشر إلى القرن الثاني عشر ق.م. وكانت السبب، على ما يبدو، في القضاء على الحضارة المزدهرة لعصر البرونز. وهذا ما نلاحظه بشكلٍ خاص في المنطقة الفلسطينية التي أخذ سكانها بالتناقص، وتراجعت فيها مظاهر الثقافة في كل مجال، على ما تبديه المخلفات المادية من فخاريات وفنون تشكيلية وعمارة وتحصينات. وقد انهارت الزراعة أولًا في المناطق الهضبية الحساسة للجفاف، وأخذ المزارعون ينزحون عن أراضيهم منذ مطلع القرن الثالث عشر، كما تم هجران المراكز الإقليمية الرئيسية وبينها أورشليم.[١٦]

(٣)

لقد أظهرت نتائج المسح الأركيولوجي الشامل الذي أجراه عالِم الآثار الإسرائيلي آفي أوفير (Avi Ofer) لمرتفعات يهوذا، أن الاستيطان البشري قد توقف في المناطق المحيطة بأورشليم منذ مطالع عصر البرونز الأخير؛ ولم يعُد إليها إلا في الفترة الانتقالية بين القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد. كما خرج البروفيسور فرانكن (H. Franken) من جامعة ليدن بهولندا، وزميلته مارجريت شتاينر (M. Steiner) (اللذان عهِد إليهما معهد الآثار البريطاني في القدس بإعادة تأريخ اللُّقى الأثرية من موقع أورشليم) بنتائج مفادها أن أورشليم كانت مهجورة وخالية من السكان خلال القسم الثاني من عصر البرونز الأخير. فلا أثر لتحصيناتٍ أو بوابات أو أية لُقًى أثرية تدل على وجود حياة في الموقع. وبما أن مثل هذه اللُّقى قد وُجدت بكثرة في الطبقة الأثرية العائدة إلى عصر البرونز الوسيط؛ فإن الادعاء بأن لُقى عصر البرونز الأخير قد انجرفت لسببٍ ما، لا يقوم على أساسٍ علمي.[١٧]

لا يبدو أن هذا الوضع قد تغيَّر بالنسبة إلى أورشليم خلال عصر الحديد الأول، وخلال مطلع عصر الحديد الثاني في القرن العاشر قبل الميلاد. إن التنقيبات الإسرائيلية

---

[١٦] لمزيدٍ من المعلومات الحديثة بخصوص العناصر المناخية التي قادت إلى انهيار ثقافة عصر البرونز، انظر:

William H. Stiebing, Jr., Climate and Collapse, Bible Review (July–August 1994).

[١٧] بخصوص نتائج المسح الأثري لآفي أوفير، انظر:

برئاسة إيغال شيلوه (Yigal Shiloh) قد تركزت بشكلٍ خاص على ما يُدعى بمدينة داود (وهي نفس مدينة عصر البرونز الوسيط التي تُدعى بالمدينة اليبوسية نسبة إلى الكنعانيين اليبوسيين من سكانها) بحثًا عن آثار القرن العاشر والمملكة الموحدة، وذلك خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وقد خرجت بنتائج مخيِّبة للآمال؛ إذ لم يتم العثور على شواهد تدل على أن الحياة قد عادت إلى المدينة خلال الفترة المفترَضة لحكم داود وسليمان. وكما يقول الآثاري دافيد أوسيشكين (Daved Ossishkin) من جامعة تل أبيب؛ فإن غياب الدلائل لا يقتصر على البِنى المعمارية الضخمة، بل يتعدى ذلك إلى الكسرات الفخارية الصغيرة، وما إليها من اللُّقى الصغيرة الدالة على وجود حياة سكنية نشِطة. وبما أن موقع مدينة داود قد أمدَّنا بعددٍ كبيرٍ من أمثال هذه اللُّقى من مستويات عصر البرونز الوسيط ومن القرن الثامن والسابع قبل الميلاد؛ فإن النتيجة التي يتوصَّل إليها أوسيشكين هي أن أكثر التخمينات تفاؤلًا بخصوص أورشليم القرن العاشر ق.م. تقول بأنها لم تكن أكثر من قرية صغيرة عادية من قرى المناطق الهَضَبية المتخلفة.[١٨]

مع مطلع القرن التاسع ق.م. هنالك دلائل على حدوث نشاطٍ إنساني على هضبة عوفيل، ولكن البيوت لم يكن لها وجود، وما من بيِّنات تدل على أن عددًا كبيرًا من السكان قد أقام هناك؛ لذا فإن المرجح هو أن الموقع كان عبارة عن مقر إداري لسُلطة سياسية متواضعة، وأننا الآن أمام بدايات ولادة مدينة لم يكن لها وجود خلال بضعة قرون ماضية.[١٩]

في سياق القرن التاسع (الذي شهد نشوء مملكة السامرة وممالك شرقي الأردن، وازدهار مدن وادي شفلح والسهل الفلستي، وبروز دور دمشق الإقليمي)، تحوَّلت

Avi Ofer, All the Hill Country of Judah: From Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy, in: Israel Finkelstein and Nadav Na'aman, eds., From Nomadisin to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, Israel Exploration Society; Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1988), pp. 92–121.

وبخصوص نتائج تأريخ فرانكن وشتاينر للُّقى الأثرية في أورشليم، انظر:

M. Steiner, The Archaeology of Jerusalem (Sheffield, 2001).

[١٨] Finkelstein and Silberman, op. cit., p. 133.

[١٩] M. Steiner, David's Jerusalem, Fiction or Reality: Archaeology Proves a Negative, Biblical Archaeology Review (July–August 1998), pp. 26–33 and 62.

أورشليم إلى مدينة مسكونة، وذلك في الوقت الذي ازدادت فيه حركة الاستيطان في مرتفعات يهوذا؛ حيث جرى تنظيف الأراضي من الأحراش البرية، وتحويلها إلى مدرجات صالحة للزراعة، وأخذت منتجاتها تُدفَع إلى الأسواق المحلية في أورشليم وحبرون اللتين تحوَّلتا إلى مركزَين إقليميَّين في المرتفعات، إضافة إلى لخيش أهم مدن سهل شفلح. ثم إن هذه المدن الثلاث قد دخلت في تنافسٍ من أجل السيطرة على الأراضي الزراعية في الهضاب الجنوبية، والتي لم تكن قُراها قد خضعت بعدُ لسُلطة مركزية. ولم تُحسَم هذه المنافسة إلا بعد أن قامت أورشليم بإلغاء استقلال حبرون، ثم تجاوزتها وبسطت سُلطتها على كامل مرتفعات يهوذا وصولًا إلى بئر السبع، وذلك حوالي عام ٧٥٠ق.م. أما بالنسبة إلى مدينة لخيش فقد كان على أورشليم أن تنتظر دمارها على يد الآشوريين عام ٧٠١ق.م. لتستولي على تجارتها كاملة، وتُطلِق يدها في مناطق سهل شفلح.[٢٠]

وقد كان لتدمير السامرة، وإلغاء استقلال المملكة الشمالية، وإلحاقها بالتاج الآشوري عام ٧٢١ق.م. آثار إيجابية على المملكة الجنوبية الناشئة؛ فقد استقبلت المنطقة أعدادًا كبيرة من السكان الزراعيين النازحين عن الشمال عقب الحملات الآشورية على السامرة فيما بين ٧٣٤ و٧٢١ق.م. وهذا ما زوَّد منطقة الجنوب باليد الزراعية العاملة الماهرة. ويُظهِر المسح الأثري الميداني أن عدد القرى الزراعية فيما بين أورشليم وبئر السبع قد بلغ خلال النصف الثاني من القرن الثامن ق.م. قرابة ٣٠٠ قرية، وتحوَّل العديد من القرى القديمة إلى بلداتٍ حسنة التنظيم. ويقدِّر بعض الباحثين أن عدد سكان يهوذا في أواخر القرن الثامن ق.م. قد بلغ حوالي ١٢٠٠٠٠ نسمة، وهذا يعني أن المنطقة قد شهدت ما يشبه الانفجار السكاني السريع بعد فترة فراغ ديموجرافي طويلة المدى.[٢١]

وتُظهِر التنقيبات الأثرية في أورشليم ما حصل فيها من تطور سريع ومفاجئ. ففي مطلع القرن الثامن ق.م. جرى تحصين المدينة اليبوسية على ذروة هضبة عوفيل، كما

[٢٠] Thompson: Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources, pp. 288–292 and 332–333, and The Bible in History: How Writers Create a Past, pp. 161–164.

[٢١] بخصوص عدد المستوطنات في يهوذا نحو نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، انظر:
Finkelstein and Silberman, op. cit., p. 245.

جرى توسيعها باتجاه الشمال، حيث ضمَّت إليها المنطقة الواقعة بين السور الجنوبي للحرم الشريف والسور الشمالي للمدينة اليبوسية، وهي المنطقة التي دعتها كاثلين كينيون خطأً بمنطقة التوسُّعات السليمانية.[٢٢] (الخريطة رقم ١-٢). وفي أواخر القرن الثامن ق.م. كانت الأحياء السكنية قد توسَّعت غربًا عبر الوادي المركزي الذي يفصل سلسلتَي جبال القدس الشرقية والغربية؛ فجرى إحاطة المنطقة السكنية الجديدة بسورٍ ضخم. ويقدِّر بعض الباحثين أن سكان المدينة في أواخر القرن الثامن قد تجاوز ١٥٠٠٠ نسمة ضمن مساحة زادت عن الخمسين هكتارًا[٢٣] (الخريطة رقم ١-٣).

تتعزَّز هذه الصورة الأركيولوجية لأورشليم بالصورة التاريخية؛ فخلال كامل الألفية الفاصلة بين القرن الثامن عشر والقرن الثامن قبل الميلاد، عاشت المدينة على هامش الأحداث، ولم يرِد ذكرها سوى مرتين فقط في النصوص المصرية. أما النصوص الآشورية فقد تجاهلتها تمامًا، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنصوص المحلية السورية؛ فبينما يرِد ذكر مدينة حاصور الجليلية في نصوص مدينة إيبلا منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، ويرِد أيضًا في أرشيف مدينة ماري، الذي يعود إلى القرن الثامن عشر، حوالي عشرين مرة كمدينة تجارية مهمة في الشمال الفلسطيني؛ فإن أورشليم التي عاصرت في نشأتها أرشيف مدينة ماري كانت مجهولة تمامًا من قِبَل البعثات التجارية والدبلوماسية المتبادَلة بين بلاط ماري وبلاط حاصور.

ورد ذِكر أورشليم لأول مرة في نصوص اللعنات المصرية (Execration Texts) التي تعود إلى القرن الثامن عشر ق.م. (وهي نصوص سحرية تُكتَب على جِرار فخارية يجري تحطيمها في طقسٍ سحري خاص من شأنه جلب الأذى على أسماء المذكورين

[٢٢] تُرجع كينيون تاريخ السور الشرقي للتوسُّعات الشمالية (من خلال الدراسة الميدانية للكسرات الفخارية الموجودة في الردم الترابي) إلى القرن الثامن قبل الميلاد أو قبله بقليل. وبما أنها لاحظت أن السور قد بُني باستخدام حجارة مستعمَلة سابقة، ومن النوع الفينيقي الذي جرى التعرُّف عليه في موقع السامرة؛ فقد استنتجت أن السور هو سليماني في أصله؛ لأن سليمان، وَفق الرواية التوراتية، قد استخدم بِناءين فينيقيِّين في مشاريعه العمرانية، ومن المعقول والحالة هذه أن يكون لدينا سور من عصر سليمان استُخدمَت حجارته في بناء السور الشرقي للتوسُّعات في القرن الثامن قبل الميلاد، انظر: Kenyon, Digging up Jerusalem, pp. 115–116.

[٢٣] Finkelstein and Silberman, op. cit., p. 243.

عليها)؛ فقد ورد اسم أورشليم واسم حاكمها ضمن لائحة مدن فلسطينية وفينيقية اعتُبِرَت من أعداء مصر في المنطقة.[٢٤]

وبما أن ملوك مصر لم يكونوا في ذلك الوقت المبكر قد بسطوا سُلطتهم الفعلية والدائمة على مناطق فلسطين، ولم يكن لهم فيها وجودٌ عسكري دائم؛ فإن عداء مصر للمدن الوارد ذكرها في نصوص اللعنات، لا بد وأنه ناجم عن قيام حكام هذه المدن باعتراض طرق القوافل التجارية المصرية، وفرضهم عليها الإتاوات الباهظة. أما الحملات القليلة الموثَّقة على سورية في عهد المملكة المتوسطة؛ فلم تكن تهدف إلا إلى تأديب الحكام المحليين، وتأمين سلامة الطرق التجارية التي تصل مصر بسورية وبابل وآسيا الصغرى، ومنها الحملة التي شنَّها سنوسرت الثالث (Sen-Usert III) وبلغ فيها مدينة شكيم في منطقة الهضاب الشمالية.[٢٥]

بعد نصوص اللعنات بأكثر من أربعة قرون يرِد ذكر أورشليم في أرشيف تل العمارنة الذي عُثِر عليه في القصر المَلَكي بعاصمة الملك إخناتون، ويعود إلى أواسط القرن الرابع عشر ق.م. تشكِّل الرسائل المتبادَلة بين أمراء المحميات المصرية في سورية الجنوبية والبلاط المصري الجزء الأكبر من محتويات الأرشيف، وهي تصف حالة الفوضى التي آلت إليها المنطقة بعد تراخي قبضة مصر العسكرية، ونزاعات الممالك المحلية، وظهور جماعات العابيرو المسلحة، وهي كتائب عسكرية مرتزقة كانت تؤجِّر خدماتها لمن يدفع أكثر. بين هذه الرسائل خمس أرسلها إلى إخناتون حاكمُ منطقة أورشليم المَدعو عبدي هبة، يشكو فيها من تعديات جيرانه بسبب ولائه للفرعون، وهجمات العابيرو على منطقته، ويطلب من مصر قوات دعم وحماية. لقد اعتُبرت رسائل تل العمارنة لفترة طويلة بمثابة برهانٍ على أن أورشليم كانت في القرن الرابع عشر ق.م. دولة-مدينة (city state) قوية ومهمةً، إلا أننا نعرف الآن أن لبَّ منطقة يهوذا، وهو المنطقة الواقعة بين أورشليم وحبرون في الجنوب، لم يكن يحتوي في ذلك الوقت إلا على ثماني قرًى صغيرة، وأن عدد السكان هنا، بما فيهم أورشليم لم يتجاوز الـ ١٥٠٠ نسمة. من هنا ترى عالمة الآثار الهولندية مارجريت شتاينر أن عبدي هبة لم يكن ملكًا على مدينة، وإنما

---

[٢٤] J. A. Wilson, "Egyptian Rituals and Incantations," in: James B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Text, p. 328.

[٢٥] المصدر نفسه، ص٢٣٠.

كان حاكمًا على منطقة محدودة من الأرض، مهمته حماية المصالح المصرية فيها، وأنه كان يقيم في حصنٍ صغيرٍ قرب نبع جيحون في الوادي أسفل هضبة عوفيل. أما المؤرخ الإسرائيلي ناداف نعمان (Nadav Na'aman) فيرى أن أورشليم عبدي هبة لم تكن إلا مقرًّا إداريًّا تقيم فيه نخبة حاكمة تدير شئون عددٍ قليل من القرى الزراعية والجماعات الرعوية.[٢٦] وفي الحقيقة؛ فإن من يقرأ رسائل عبدي هبة بعناية يرى أن الرسائل لا تشير إلى أورشليم على أنها مدينة، ولا تذكر شيئًا عن تحصيناتها وبواباتها، بل تشير دومًا إلى أراضي أورشليم. كما أن بعض التفاصيل الصغيرة في الرسائل تدل على ضآلة منطقة أورشليم هذه. ففي الرسالة المعروفة بالرمز (EA, NO 289)، وبعد أن يطيل عبدي هبة شرح وضعه الدقيق والأخطار المحدقة به من قِبَل المدن التي عصت على الفرعون ومن قِبَل العابيرو، يطلب من البلاط قوات حماية لا يزيد عددها عن خمسين جنديًّا مصريًّا.[٢٧]

بعد رسائل تل العمارنة يصمت التاريخ صمتًا مطبقًا عن أورشليم وصولًا إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، حيث يرِد اسم ملكها المَدعو آحاز في لائحة ملوك منطقة غربي الفرات الذين أدُّوا الجزية للملك الآشوري تغلث فلاسر الثالث، حوالي عام ٧٣٥ق.م.[٢٨] هذا الصمت التاريخي ليس من قبيل المصادفة، أو من قبيل النقص في معلوماتنا التاريخية؛ لأن النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد هو من الفترات الموثَّقة تاريخيًّا بشكلٍ جيد، والنصوص التاريخية الآشورية التي دوَّنت بالتفصيل أخبار حملات ملوك آشور، لم تترك مملكة في سورية الجنوبية إلا وجاءت على ذِكرها وذِكر أسماء ملوكها. من هنا فإننا لا نستطيع تفسير عدم اهتمام ملوك آشور بأورشليم إلا بفقر المدينة وضآلتها، وافتقاد مرتفعات يهوذا إلى ما يغري الفاتح الآشوري.

يتزامن ورود ذِكر أورشليم في السجلات الآشورية مع تحوُّل المدينة إلى عاصمة إقليمية قوية، وبسطها لسلطتها على كامل مرتفعات يهوذا. فمع أواخر القرن الثامن ق.م. فقط تبدأ اللُّقى الأثرية بإعطائنا مؤشرات على تأسيس دولة مركزية مكتملة في الهضاب الجنوبية؛ فقد انتشرت الكتابة بشكلٍ واسع، وظهرت النقوش التذكارية

---

[٢٦] للاطلاع على رد ناداف نعمان على مداخلة م. شتاينر، انظر مقالتَيهما في:
Biblical Archaeology Review (July–August 1998).

[٢٧] J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, edt., p. 489.

[٢٨] Ibid., p. 282.

والأختام وطبعات الأختام، والعمارة الضخمة، والإنتاج المركزي للفخار والزيت والخمور، وتحوَّلت الصناعات والحِرف للمرة الأولى من شكلها العائلي البسيط إلى شكل الإنتاج الواسع، الذي يعمل بتوجيه مركزي.[٢٩]

(٤)

إن أول مدينة حقيقية في موقع أورشليم هي أورشليم عصر الملك آحاز، وهي الوحيدة التي لدينا عنها وثائق أركيولوجية وتاريخية كافية. من هنا؛ فإن المؤرخ لا يستطيع أن يبدأ دراسته للتاريخ السياسي والثقافي والديني لأورشليم ويهوذا بشكلٍ عام، إلا اعتبارًا من فترة حُكم هذا الملك، أما ما قبل ذلك فهو بمثابة «ما قبل التاريخ». والملوك الأحد عشر من سلالة الملك الأسطوري داود، ممن يخبرنا محرر سِفر الملوك الأول ومحرر سِفر الملوك الثاني عن تتابعهم على عرش أورشليم؛ فلم يكونوا في حال صحة الخبر التوراتي بخصوصهم سوى زعماء قبليِّين توصَّلوا منذ أواسط القرن الثامن ق.م. إلى تأسيس حُكم وراثي في المدينة.

وجد آحاز نفسه مُلقًى في حلبة السياسة السورية المعقدة؛ فالآشوريون الذين كانوا يضغطون بقوة على مناطق غربي الفرات منذ معركة قرقرة عام ٨٥٤ق.م. والتي جرت بين التحالف السوري بزعامة هدد عزر ملك دمشق وشلمنصر الثالث ملك آشور، قد تحوَّلوا في عهد تغلث فلاسر الثالث إلى سياسة ضم الأراضي المفتوحة إلى التاج الآشوري. وكانت مملكة دمشق ما زالت تواجه آشور بكل عنادٍ وقوة، وتدافع عن نفسها وعن بقية ممالك غربي الفرات، بواسطة الأحلاف العسكرية التي كانت تقودها، والتي أثبتت فعاليتها خلال أكثر من قرن من الحروب الشرسة بين السوريين والآشوريين.

لم تسعَ دمشق إلى تشكيل إمبراطورية واسعة في مناطق غربي الفرات، بل اكتفت بتشكيل نظام إقليمي سياسي يهدف إلى حماية المنطقة عسكريًّا ويوحِّد كلمتها سياسيًّا، ولهذا وجدت نفسها مضطرة إلى التدخل عسكريًّا ضد أية دولة سورية تهادن آشور، وتقبل دفع الجزية لها. قد تلقَّت مملكة إسرائيل ضربة عسكرية قاصمة من دمشق

[٢٩] بخصوص الدلائل على تشكيل دولة ناضجة في المرتفعات الجنوبية، انظر:
Finkelstein and Silberman, The Bible Unearthed, chap. 9.

عندما نقضت عهدها معها بعد معركة قرقرة؛ فقد اجتاحها حزائيل خليفة هدد عزر وأفنى قوتها العسكرية حتى لم يبقَ لملكها يهو آحاز سوى خمسين فارسًا وعشر مركبات وعدد قليل من المشاة (سِفر الملوك الثاني، ١٣:١–٧). كما قام بن هدد بن حزائيل بحملة عسكرية ضد مملكة حماة للسبب نفسه على ما يبدو؛ فحاصر ملكها زاكير في مقره الملكي بمدينة حاتريكا شمال العاصمة، بمعونة حلف مؤلَّف من ستة ممالك سورية شمالية. وأخبار هذه الحملة موثَّقة في نصٍّ مشهور تركه زاكير نفسه باللغة الآرامية.[٣٠]

عندما اعتلى آحاز عرش أورشليم حوالي عام ٧٣٥ق.م. كانت دمشق ما تزال تحاول إحكام قبضتها على الممالك السورية، ولكنها غدت في الوقت نفسه منهَكة عسكريًّا واقتصاديًّا بعد أن دفعت الثمن الأكبر في الحروب السورية الآشورية. ويبدو لنا من الخبر التوراتي في سِفر الملوك الثاني، الإصحاح ١٦، وإشعيا، الإصحاح ٧، حول قيام دمشق والسامرة بقتال أورشليم، أن آخر ملوك دمشق المَدعو رحيانو في النصوص الآشورية، كان يجهز لحلفٍ جديد يواجه به أعنف ضربة عسكرية متوقعة على وسط وجنوبي سورية، وأنه حاول إقناع كلٍّ من فقح ملك إسرائيل وآحاز ملك يهوذا بالانضمام إليه، فقبِل فقح بينما رفض آحاز الذي كان قد اتخذ قراره بالخضوع لآشور وعدم تعريض مملكته الفتية للأخطار، وهي التي لم تواجه حتى الآن آلة الحرب الآشورية. لم تكن دمشق لتقبل بوجود دولة عميلة لآشور على حدودها الجنوبية في مثل تلك الفترة الحاسمة من حياتها؛ لهذا اتفق رحيانو ملك دمشق (المَدعو في النص التوراتي رصين) وفقح ملك السامرة على قتال آحاز، وصعدت قواتهما المشتركة فحاصرت أورشليم بغية إسقاط مَلِكها، وتعيين ملك آخر ينزع طاعة آشور.

لا يقدم لنا محرر سِفر الملوك الثاني أية أسباب مقنعة دعت دمشق والسامرة لمحاربة أورشليم، وإنما يكتفي بالقول: «حينئذٍ صعد رصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل إلى أورشليم للمحاربة؛ فحاصروا آحاز، ولم يقدروا أن يغلبوه. وأرسل آحاز رسلًا إلى تغلث فلاسر ملك آشور قائلًا: أنا عبدك وابنك، اصعد وخلِّصني من يد ملك آرام، ومن يد ملك إسرائيل القائمَين عليَّ. فأخذ آحاز الفضة والذهب الموجودة في بيت

---

[٣٠] F. Rosenthal, Canaanite and Aramaic Inscriptions, in: J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, pp. 655–656.

الرب وفي خزائن بيت الملك، وأرسلها إلى ملك آشور هدية؛ فسمع له ملك آشور، وصعد إلى دمشق وأخذها وسباها إلى قير وقتل رصين، وسار الملك آحاز للقاء تغلث فلاسر ملك آشور إلى دمشق» (الملوك الثاني: ١٦: ٥–١٠).

إن من يقرأ هذا الخبر في سِفر الملوك الثاني، يظن أن تغلث فلاسر قد قبِل رشوة آحاز، وأنه قد عبر الفرات بقواته خصِّيصًى لنجدة أورشليم، ولكن السجلات الآشورية تعطينا صورة تقريبية عن حقيقة ما حدث في ذلك الوقت. ففي حوالي ٧٣٣ق.م. شنَّ تغلث فلاسر الثالث حملة على مناطق غربي الفرات استهدفت سورية الجنوبية، وبشكلٍ خاص دمشق والسامرة. حاصر تغلث فلاسر السامرة أولًا، وخلع الملك المتمرد، وعيَّن بدلًا منه أحد قادته ويُدعى هوشع، ثم ألحق كل ممتلكاتها الواقعة خارج الهضاب بالتاج الآشوري. بعد ذلك توجَّه إلى دمشق فحاصرها ولم يقدر على اقتحامها؛ فانتقم من رحيانو بإحراق بساتين الغوطة المحيطة بالمدينة ثم انسحب، وفي العام التالي (٧٣٢ق.م.) عاد إلى دمشق مرة أخرى ففتحها وألغى استقلالها، ويبدو أن ملكها رحيانو قد قُتِل في أثناء الدفاع عن المدينة. لم تتأخر السامرة كثيرًا عن اللحاق بدمشق؛ فقد تمردت مجددًا عام ٧٢٢ق.م. وجرى فتحها وتدميرها وسبي أهلها إلى آشور عام ٧٢١ق.م. من قِبَل الملك الآشوري صارغون الثاني.[٣١] ولم تقُم للسامرة قائمة بعد ذلك التاريخ كدولة مستقلة.

لقد وضع آحاز نفسه في خدمة آشور منذ توليه السلطة، إلا أنه لم يقطف ثمار عمالته لآشور إلا بعد القضاء على استقلال دمشق في حملة عام ٧٣٢ق.م. التي شاركت فيها أورشليم بقواتٍ رمزية على ما يبدو، وبعد دمار السامرة عام ٧٢١ق.م. عقب هذَين الحدثَين المهمَّين في التاريخ السياسي للمنطقة، شهدت منطقة الهضاب الجنوبية سلسلة من التحولات الاجتماعية والسياسية التي غيَّرتها تغييرًا تامًّا. فالتنقيبات الأثرية تدل على حصول زيادة غير مسبوقة في السكان بأورشليم التي توسَّعت منطقتها السكنية في نهاية القرن الثامن ق.م. متجاوزة هضبة عوفيل الشرقية الضيقة عبر الوادي المركزي إلى الهضبة الغربية، وجرى إحاطة التوسُّعات الجديدة بسورٍ ضخم (الخريطة رقم ١-٤). كما ازداد عدد السكان في الهضاب الجنوبية كلها؛ ففي نهاية القرن الثامن ق.م. بلغ عدد القُرى والبلدات التي كشف عنها المسح الميداني الإقليمي الشامل ما يقارب الثلاثمائة،

[٣١] Ibid., p. 248.

بعد أن كانت المنطقة متخلخلة بالسكان، ولا تحتوي إلا على عددٍ قليل من القُرى الصغيرة والبلدات المتواضعة. وتدل التنقيبات الأثرية في المناطق الواقعة إلى الجنوب من بئر السبع على ظهور مستوطنات سكنية لعبت دور المحطات التجارية على طول الطريق التجاري الصاعد من الجزيرة العربية. الأمر الذي يدل على أن أورشليم قد شاركت بشكلٍ فعال في تنشيط التجارة مع الجزيرة العربية تحت إشراف الإدارة الآشورية. ومن ناحية أخرى؛ فإن الازدهار المفاجئ لصناعة الزيت والفخار والخمور يدل على أن أورشليم قد فتحت لنفسها أسواقًا خارجية، وغدت مركزًا لتبادُل البضائع النقدية على نطاقٍ واسع، وهذا ما أدَّى إلى تراكم الثروات فيها، ونشوء شريحة بيروقراطية مدرَّبة حول الطبقة الحاكمة توجِّه وتدير شئون البلاد. إن العامل الأساسي وراء هذه التحولات الجذرية هو أن مملكة يهوذا لم تكتفِ بدور العميل السلبي لآشور، وإنما عملت على دمج نفسها في النظام الاقتصادي للإمبراطورية الآشورية.[٣٢]

عيَّن آحاز ابنه حزقيا وليًّا للعهد ومشاركًا له في الحكم وهو ما زال غلامًا مراهقًا؛ فحكم إلى جانب أبيه مدة أربع عشرة سنة قبل انتقال السلطة إليه كاملة بوفاة أبيه، وبذلك امتدَّت سنوات حكمه من ٧٢٩ إلى ٦٩٦ق.م. أفرد محرِّر سِفر الملوك الثاني لحزقيا حيزًا قلَّما أفرده لملك آخر؛ فهو الملك الصالح الذي أعاد عبادة يهوه في هيكل أورشليم إلى سابق عهدها بعد أن انحرف أبوه آحاز عن الدين القويم، وعبد آلهة الأقوام الأخرى، وهو من وسَّع أراضي المملكة، وضمَّ إليها مناطق جديدة، وهو من حصَّن أورشليم وبقية مدن يهوذا، وهو من زاد غلة الزراعة وكثَّر المواشي، وجعل طرق التجارة آمنة، وهو الذي أجرى مياه نبع جيحون في قناة تحت المدينة لتصب عند الجهة الغربية من الهضبة، ولكن حزقيا هذا قام بأول وآخر محاولة تمرد على آشور، وتم ذلك بتحريضٍ من مصر التي وعدته بالمساعدة.

وفي الحقيقة فإنه لا يوجد لدينا مبرر للشك في الصورة التي قدَّمها محرر سِفر الملوك الثاني عن حزقيا؛ فالتنقيبات الأثرية الحديثة في موقع أورشليم تدل على تحسيناتٍ وإضافاتٍ وترميمات هامة على سور المدينة يمكن إرجاعها إلى عصر حزقيا. وكانت التنقيبات القديمة قد كشفت عن القناة التي حفرها حزقيا تحت موقع أورشليم اليبوسية،

[٣٢] Finkelstein and Silberman, The Bible Unearthed, pp. 243–246.

وأجرى فيها مياه نبع جيحون من الجهة الشرقية إلى الجهة الغربية لهضبة عوفيل، لتصب في بركة سلوام التي تقع في مكان مموَّه، ويسهل الدفاع عنه في أحوال الحصار. ومن ناحية أخرى فإن قرار التمرد على آشور تتخذه دولة مستقرة اقتصاديًّا وسياسيًّا، وتقوم بدور الشريك في النظام الاقتصادي الآشوري، وتعمل على حماية مصالحه، يدل على ما وصلت إليه أورشليم من قوة ومن ثقة بالنفس، وإحساس النخبة الحاكمة فيها بمقدرتها على حشد الموارد لتمويل المواجهة مع آشور.

كان صارغون الثاني قد أبقى على استقلال أورشليم، وتفادى الاقتراب من أراضيها، على الرغم مما ألحقه من دمارٍ بالسامرة وعددٍ من مدن الساحل الفلستي مثل أشدود وغزة، وعقرون التي صُوِّرت مشاهد اقتحامها على نحتٍ بارزٍ عُثر عليه في قصر صارغون. فلقد أفلح آحاز في كسب رضا صارغون، مثلما أفلح في كسب رضا سلفيه شلمنصر الخامس وتغلث فلاسر الثالث. ولكن طموحات حزقيا وإحساسه بمقدرة أورشليم على لعب دورٍ إقليمي بارز في فلسطين وبقية سورية الجنوبية، دفعته لاتخاذ قرار بدا له صائبًا في ذلك الوقت. فبعد وفاة صارغون الثاني غابت الجيوش الآشورية عن مناطق غربي الفرات حوالي أربع سنوات، وبدت قوتها ومقدرتها على شن غزوات جديدة موضعَ شك، الأمر الذي سوَّل للعديد من ممالك سورية الجنوبية التمرد ورفض أداء الجزية. وقد بدا لحزقيا حينئذٍ أن من الأفضل له أن يركب الموجة ويستفيد منها، بدلًا من أن يبقى عميلًا لقوة إمبراطورية بدت له في طريق الأفول. يضاف إلى ذلك أن مصر التي كانت سابقًا تعِد بالمساعدة ثم لا تفي بوعودها، قد تحركت هذه المرة بسرعة. وقبل أن تصل القوات الآشورية لإخماد التمرد الجديد، كانت القوات المصرية موجودة بكثافة في فلسطين، وجاهزة للتدخل إلى جانب حزقيا وغيره من الملوك الذين وعدتهم بالمساعدة.

في عام ٧٠١ق.م شنَّ الملك سنحاريب حملة على مناطق غربي الفرات استهدفت الممالك الفينيقية والفلسطينية المتمردة. بعد إخضاعه فينيقيا، هبط سنحاريب نحو الساحل الفلستي فأخضع أشقلون زعيمة تحالف المدن الفلستية، ثم صعد إلى سهل شفلح، وحاصر مدينته الرئيسية لخيش ثم اقتحمها ودمَّرها تدميرًا كاملًا. وكان حزقيا قد خرج لملاقاته، وعسكر في مكانٍ يدعوه النص الآشوري بسهل ألتقو (Al-ta-qu) الذي يرجح أن يكون موقع التقيه التوراتي على بُعد بضعة كيلومترات جنوبي عقرون. ولكن المعركة انجلت عن هزيمة حزقيا والقطعات المصرية المساندة له؛ فانسحب إلى أورشليم حيث حاصره الجيش الآشوري بعد تدميره لستٍّ وأربعين قرية وبلدة في يهوذا.

وبعد حصار طويل وافق حزقيا على دفع الجزية، والخضوع مجددًا لآشور؛ فارتد عنه سنحاريب، ولم يقتحم المدينة.[٣٣]

يقدم لنا سِفر الملوك الثاني، الإصحاحان ١٨ و١٩، روايته الخاصة عن حملة سنحاريب على أورشليم. فالمحرر التوراتي هنا، وعلى عادته دومًا، غير مهتم بما يجري على الساحة الإقليمية والدولية، أو أنه على جهلٍ تام به، فهو يجعلنا نظن أن حملة سنحاريب كانت موجَّهة أساسًا ضد أورشليم التي عصى ملكها ملك آشور، وعندما وصلت جيوش سنحاريب إلى سهل شفلح وحاصرت لخيش، ذعر حزقيا وبعث برسله إلى سنحاريب يعلن ولاءه واستعداده لدفع الجزية. ولكن سنحاريب بعد قبوله الجزية أرسل ثلاثة من قواده العسكريين فحاصروا أورشليم حصارًا طويلًا، وراحوا يحرِّضون أهل المدينة على العصيان، ويعِدونهم بالسبي إلى أرضٍ أفضل من أرضهم إذا خذلوا ملِكهم، وفتحوا أبواب مدينتهم بدلًا من أن يموتوا هم وعائلاتهم فيها. وعندما آلت المدينة إلى السقوط تدخَّل إله إسرائيل، وضرب جيش سنحاريب، فلما أفاق أهل أورشليم صباحًا وجدوا جنود آشور جثثًا هامدة، وأن سنحاريب قد انسحب.

تؤيد نتائج التنقيب الأثري أخبار حملة سنحاريب هذه. فمدينة لخيش قد دُمِّرت تدميرًا كاملًا، ولم تعُد بعد ذلك إلى سابق عهدها قَطُّ. ولدينا من قصر سنحاريب بعاصمته نينوى نحتٌ بارزٌ كان يزين قاعة عرش الملك، وقد صور الفنان عليه، بكل دقة، جميع تفاصيل حصار لخيش والأسلحة وأدوات الحصار الآشورية المستخدَمة، ودفاع الأهالي عنها ثم سقوطها وسبي أهلها. وفي منطقة يهوذا تظهر آثار الدمار في كل موقع من مواقعها، الأمر الذي يدل على أن سنحاريب لم يقصد فقط إلى تلقين حزقيا درسًا قاسيًا، بل قصد أيضًا تدمير البِنية الاقتصادية للمملكة ومصادر ثروتها.[٣٤]

(٥)

بعد حملة سنحاريب تصمت النصوص الآشورية عن أورشليم صمتًا تامًّا، وفيما عدا خبرَين عابرَين يتعلقان بالملك منسَّى خليفة حزقيا، فإن السجلات الآشورية لا تتعرض لما كان يجري في يهوذا، ولا تأتي على ذكر أحدٍ من ملوكها، وذلك حتى نهاية الإمبراطورية

[٣٣] James Pritchard, op. cit., pp. 286–287.

[٣٤] Finkelstein and Silberman, Ibid., pp. 260–263, and Kenyon, Archaeology in the Holy Land, pp. 287–288.

الآشورية بعد حوالي قرن من الزمن، على الرغم من أن آشور كانت قد احتلت مصر، وكانت جيوش أسرحادون وابنه آشور بانيبال تعبر فلسطين في سيرها إلى وادي النيل، وتؤدب في طريقها المدن العاصية على آشور، وهذا يدل على أن أورشليم قد بقيت على ولائها لآشور، وعلى لعب الدور المرسوم لها في النظام الإقليمي الآشوري.

بعد ثلاث سنوات من حملة سنحاريب تُوفي حزقيا، وخلَفه ابنه منسَّى عام ٦٩٦ق.م. وعلى الرغم من السمعة السيئة التي تمتع بها هذا الملك في نص سِفر الملوك الثاني، لتركه عباده يهوه والسير وراء آلهة أخرى؛ فإنه كان الرجل القوي الذي أعاد إلى المملكة صحتها بعد الدمار الشامل الذي خلَّفته حملة سنحاريب. لقد أدرك منسَّى بحسٍّ براجماتي سليم أن الطريق الوحيد لإعادة بناء يهوذا هو العودة إلى تبعية آشور وحمايتها، وربط اقتصاد الدولة بالنظام الاقتصادي الآشوري. ولم يمضِ عَقدان من الزمن على حكم منسَّى الذي دام حوالي خمسين سنة، حتى استردت البلاد عافيتها، ودخلت في بداية عصر ازدهار لم تشهد له مثيلًا؛ فقد أفادت أورشليم من دمار جارتها الغربية لخيش، وسيطرت بشكلٍ كامل على تجارة سهل شفلح والسهل الفلستي. كما وسَّعت حدودها الإدارية غربًا لتشمل جزءًا كبيرًا من سهل شفلح، وشرقًا لتشمل المنطقة الغربية من غَور الأردن ابتداءً من أريحا، وكل شواطئ البحر الميت. وبما أنها استوعبت عددًا كبيرًا من النازحين من سهل شفلح عقب حملات سنحاريب؛ فقد ازداد عدد سكان العاصمة بشكلٍ ملحوظ، كما ازداد عدد سكان مناطق يهوذا الزراعية؛ فازداد الإنتاج، وانتشرت القرى الزراعية في المناطق الجافة الشرقية والجنوبية، التي كانت خلال القرن الثامن خالية من المستقرات الزراعية الدائمة. وبما أن النظام الاقتصادي الإقليمي لآشور كان يعتمد بشكلٍ رئيسي على صناعة الزيت وإدارة تجارته، وعلى التحكم بتجارة الجزيرة العربية؛ فقد لعبت أورشليم دورًا مهمًّا في هذَين المجالَين لحسابها وحساب آشور في آنٍ معًا. ويبدو أن محطات القوافل المتوضعة على الطريق الذي يخترق سيناء صعودًا نحو يهوذا، قد وُضعَت تحت الإشراف المباشر لبلاط أورشليم، وصار جزء كبير من تجارة الجزيرة العربية يصب في أورشليم قبل إعادة تصديره، وصار للتجار العرب وجودٌ مكثَّف في المدينة، على ما تدل عليه نقوشٌ كتابية يمنية على الجِرار الفخارية (Ostraca)، وُجدت في العديد من مواقع يهوذا بما فيها أورشليم؛ حيث تم اكتشاف ثلاثة من هذه النقوش إضافة إلى ختم نُقِش عليه اسم صاحبه اليمني.[٣٥]

[٣٥] Finkelstein and Silberman, ibid., pp. 267–270.

تُعتَبَر فترة حكم الملك منسَّى بمثابة الذروة في تاريخ مملكة يهوذا، سواء من حيث ثروة البلاد أم عظمة عاصمتها ورخاء أهلها. من هنا فإننا نرجح أن محرر سِفر الملوك الأول في وصفه لثراء الملك سليمان وعظمة قصوره ورخاء أهل يهوذا في عصره، قد استمد مادته من الوضع العام لأورشليم ويهوذا في أواسط القرن السابع قبل الميلاد. إن زيارة ملكة سبأ المزعومة لسليمان بموكبها العظيم، الذي حمل أفخر بضائع جزيرة العرب، وما رأته من عظمة بلاطه وروعة قصوره وطعام مائدته ومجلس عبيده وموقف خدَّامه وملابسهم (الملوك الأول: ١٠) لا يمكن ربطها إلا بفترة العقود الأخيرة من حكم الملك منسَّى. فالعلاقات الدبلوماسية والثقافية بين جزيرة العرب ومنطقة فلسطين قد وصلت في ذلك الوقت مستوًى عاليًا لم يتحقق من قبل. وكانت قوافل التجارة العربية تصب في أورشليم، كما كان للتجار العرب وجودٌ مكثَّف في مدن يهوذا الكبرى. ولربما قامت إحدى مِلكات القبائل العربية الشمالية، اللواتي ورد ذِكر بعضهن في النصوص الآشورية بزيارة ودية للملك منسَّى، وكانت وراء قصة زيارة ملكة سبأ لسليمان. فمن سجلات الملك أسرحادون نعرف عن ملكة اسمها إشكالاتو (ربما عشق اللات) اقتادها الملك أسيرة إلى نينوى بعد هزيمتها العسكرية، وكذلك عن ملكة اسمها طاربو كانت قد تربَّت في بلاط الملك، وتعلَّمت قبل إعادتها لتحكم على شعبها. ومن سجلات آشور بانيبال نعلم عن ملكة اسمها عادية جرى أسرها مع زوجها في المعركة، واقتيدا إلى بلاط الملك. ومن السجلات الأقدم لتغلث فلاسر الثالث نعلم عن ملكة اسمها زبيبة كانت تدفع الجزية لآشور، وعن أخرى اسمها شمسة هربت بعد هزيمتها في المعركة، واختفت في عمق الصحراء.[٣٦]

بعد وفاة منسَّى خلَفه ابنه آمون الذي تُوفي بعد سنتين فخلَفه ابنه يوشيا، وله من العمر ثمانية أعوام فقط. حكم يوشيا فترة طويلة (٦٣٩–٦٠٨ق.م.) وعاصر الفترة العاصفة التي شهدت زوال آشور ووراثة الأسرة الكلدانية الحاكمة في بابل لأملاكها في مناطق غربي الفرات، وما تلا ذلك من صراعٍ بابلي مصري على تركة آشور، شاركت فيه أورشليم، الأمر الذي أدَّى إلى نهايتها وتدميرها وزوال مملكة يهوذا.

بعد وفاة الملك آشور بانيبال عام ٦٣٣ق.م. أعلن نابو بولاصر الكلداني نفسه ملكًا على بابل، واستقل عن آشور. ثم عقد حِلفًا مع مملكة ميديا الإيرانية، وسارت جيوشهما

---

[٣٦] بخصوص هذه النصوص، انظر: James Pritchard, op. cit., pp. 276–300.

من الجنوب ومن الشرق فأطبقت على مدن المثلث الآشوري نينوى ونمرود وآشور التي سقطت واحدة تلو أخرى بين عامَي ٦١٤ و٦١٢ق.م. تراجع آخر ملوك آشور المَدعو آشور أوباليط، إلى ما وراء نهر الفرات، وأقام لنفسه مقر قيادة مؤقتة في حران بالشمال السوري. ومن هناك أرسل إلى الفرعون نخو في مصر يطلب مساعدته، وكانت مصر قد استقلت عن آشور في أواخر عهد الملك آشور بانيبال، وبدأت تحلم باستعادة مناطق نفوذها في سورية الجنوبية، فهرع نخو لنجدة الآشوريين؛ لأنه كان يفضِّل الإبقاء على الدولة الآشورية المريضة، بدلًا من أن يرى إمبراطورية فتيَّة تفكر باستعادة أملاك آشور في مصر.

صعد نخو بجيشه عام ٦٠٩ق.م. باتجاه مناطق الفرات لتخفيف الضغط البابلي على الملك الآشوري في حران، ولكن يوشيا، الذي لم يكن يُقدِّر بابل حقَّ قدرها في ذلك الوقت، اعتقد أن بإمكانه ملء الفراغ الذي سيُحدِثه غياب آشور عن المنطقة؛ فقرر اعتراض حملة نخو، وانتظره في وادي يزرعيل عند موقع مجدو، والنص التوراتي هنا لا يعطينا أي سبب دفع بيوشيا لاتخاذ مثل هذه الخطوة. عبثًا حاول نخو إقناع يوشيا بالعدول عن قراره موضحًا له أنه لا يقصد محاربة أورشليم، ولكن يوشيا تنكَّر بثياب جندي عادي على عادة الملوك في ذلك الوقت، وابتدأ المعركة التي انجلَت بعد وقتٍ قصيرٍ عن هزيمة جيش أورشليم، وإصابة يوشيا بجراحٍ بليغة، نُقِل على أثرها إلى أورشليم حيث مات هناك (أخبار الأيام الثاني، ٣٥: ٢٠–٢٤).

قطف يوشيا ثمار نهضة القرن السابع ق.م. بكاملها؛ فقد ورث عن أبيه مملكةً غنية مستقرة وثروات هائلة راكمتها الطبقة الحاكمة من خلال إدارتها للمصالح الآشورية في المنطقة، وثروات أخرى راكمتها شريحة الكُهَّان في هيكل أورشليم. وعلى عكس أبيه آمون وجَدِّه منسَّى فقد عمل المستقيم في عينَي الرب، وسار في جميع طرق داود أبيه. وعلى حد قول محرر سِفر الملوك الثاني «ولم يكن قبله ملكٌ مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته، حسب كل شريعة موسى، وبعده لم يقُم مثله» (الملوك الثاني، ٢٣: ٢٥). وكان محرر سِفر الملوك الأول قد وصف الملك سليمان بعباراتٍ مشابِهة عندما قال «لم يكن مثلك قبلك ولا يقوم بعدك نظيرك» (الملوك الأول، ٣: ١٢). وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المحرر التوراتي في رسمه لشخصية الملك سليمان قد مزج فيها عناصر من شخصية منسَّى وأخرى من شخصية يوشيا، وهما أعظم شخصيتَين حَكَمتا خلال عصر أورشليم الذهبي في القرن السابع قبل الميلاد. قاد يوشيا ثاني أكبر عملية إصلاحٍ

ديني بعد حزقيا؛ فأخرج كل رموز العبادات الأجنبية من هيكل الرب، وطهَّره من كهنة الأصنام، وهدم المرتفعات التي بناها سليمان قبالة أورشليم لعشيرة وغيرها من آلهة كنعان، وطارد كهنة المرتفعات وذبحهم في كل مكان من أراضي يهوذا.

لا تخبرنا رواية سِفر الملوك الثاني عن مآل حملة نخو، ولكننا نعرف الآن من بعض شذرات الحوليات البابلية، أن نبوخذ نصر الذي ورث عرش بابل قد هزم نخو عام ٦٠٥ق.م. قرب كركميش على الفرات؛ فتراجع نخو، وأقام لنفسه مقرًّ قيادة مؤقتًا في ربلة (غربي مدينة حمص الحالية باتجاه الهرمل)، ومن هناك بدأ يتصرف كحاكمٍ على مناطق سورية الوسطى والجنوبية، ويُعيد ترتيب أوضاعها السياسية. وهنا يقول لنا محرر سِفر الملوك الثاني إن نخو أرسل قواتٍ من عنده إلى أورشليم فقبضت على ملكها يهوآحاز بن يوشيا، وقادته أسيرًا إلى ربلة ومنها إلى مصر، وعيَّن نخو بدلًا عنه أخاه يهوياقيم، الذي تعهَّد بالولاء لمصر ودفع الجزية لها (الملوك الثاني، ٢٤: ٣١–٣٥).

ولكن نبوخذ نصر قرر وضع حدٍّ نهائي لطموحات مصر في سورية الجنوبية بعد أن استقرت له الأمور في مناطق الفرات؛ فشنَّ حملة على نخو أجبرته على التراجع، ثم طارده إلى حدود مصر. وفي طريق عودته توقف عند أورشليم الموالية لمصر؛ فقبض على ملكها يهوياقيم وساقه أسيرًا إلى بابل، ثم عيَّن بدلًا منه ابنه المَدعو يهوياكين الذي تعهَّد بالخضوع لبابل. ولكن الملك الجديد الذي ورث عن أبيه الولاء لمصر ما لبث أن تمرد مجددًا، فتوجَّه إليه نبوخذ نصر في سياق حملة جديدة له على سورية الجنوبية. وهنا يقول لنا محرر سِفر الملوك الثاني إن نبوخذ نصر قد حاصر أورشليم وفتحها (حوالي عام ٥٩٧ق.م.) وقبض على مِلكها وساقه أسيرًا إلى بابل، وسبى من أهل أورشليم ١٠٠٠٠ نسمة، واستولى على كنوز الهيكل وخزائن بيت الملك، ثم عيَّن المَدعو صدقيا ملِكًا، وهو عم الملك المخلوع (الملوك الثاني، ٢٤: ١٠–١٧). أما الحَوليَّات البابلية فتقول في نصٍّ مختصر ومجرَّد من التفاصيل ما يلي: «في شهر كيسليمو من السنة السابعة قاد ملك أكاد جيوشه عبر بلاد حاتي؛ فحاصر مدينة يهوذا وفتحها في اليوم الثاني من شهر أدارو؛ فقبض على مِلكها، وعيَّن عوضًا عنه ملِكًا جديدًا اختاره، وأخذ منها جزية كبيرة حملها إلى بابل.»[٣٧]

٣٧ L. Oppenheim, op. cit. p. 564.

لم يأخذ صدقيا عِبرة كافية من حملة نبوخذ نصر على أورشليم وما نتج عنها، فما إن غابت جيوش آشور عن المنطقة حتى راح يبعث الرسل إلى ملوك فينيقيا وشرقي الأردن في محاولة لخلق تحالفٍ جديد. ويبدو أن ملوك آدوم وموآب وعمون وصيدون وصور، أو مندوبين عنهم، قد اجتمعوا في أورشليم بدعوة من الملك صدقيا، على ما نفهم من نص سِفر إشعيا الإصحاح ٢٧، الآية ٣. ومثل هذه الاتصالات كانت تجري بتشجيعٍ من مصر، فبعد حملة نبوخذ نصر الأخيرة على أورشليم، قام الفرعون بسامتيك بجولة عسكرية سِلمية زار خلالها عددًا من الممالك الفلسطينية والفينيقية لكسب ولائها، على ما نعرف الآن من بردية مصرية.[٣٨]

جاء رد فعل بابل سريعًا وحاسمًا، وراحت وعود مصر أدراج الرياح أمام حملة بابلية جديدة طالت عددًا من الممالك الفلسطينية، بينها أورشليم، التي ضرب نبوخذ نصر حولها حصارًا ثم عاد إلى مقر قيادته في ربلة لإدارة حملاته التأديبية الأخرى. بعد عامَين من الحصار، فتح الجيش الكلداني المدينة، ودمَّرها تدميرًا كاملًا، وأحرقها بالنار، وساق أهلها مسبيِّين إلى بابل، ولم يبقَ في الأرض سوى فقراء الفلاحين (الملوك الثاني، ٢٥: ١–١٧). أما الملك صدقيا فقد سيق إلى نبوخذ نصر في ربلة؛ حيث أمر بقتل أفراد عائلته أمامه، ثم سمل عينَيه وأرسله أسيرًا إلى بابل. وهكذا وفي عام ٥٨٧ق.م. زالت مملكة يهوذا إلى الأبد عن الخارطة السياسية لمنطقة الشرق القديم، وتحوَّلت إلى ولاية بابلية فقيرة ومنطقة ريفية متخلفة. ولمدة ثلاثة قرون قادمة تغيب أخبار أورشليم في الظلام، ولا يتوفر لدينا أي نص غير توراتي يذكرها أو يهتم بما كان يجري في مناطق الهضاب الفلسطينية.

لا يتوفر لدينا نص بابلي يصف الحملة الأخيرة على أورشليم وتدميرها، إلا أن التنقيبات الأثرية كشفت عن آثار دمار وحرائق في موقع أورشليم ترجع إلى بدايات القرن السادس ق.م. كما تظهر آثار الدمار في العديد من مواقع يهوذا الرئيسية، وانقطاع في الحياة السكنية دام في بعضها قرابة قرن ونصف.[٣٩] في عام ٥٣٩ق.م. دخلت المنطقة في العصر الفارسي بعد دخول الملك قورش بابل وقضائه على المملكة البابلية الجديدة

---

[٣٨] Siegfried H. Horn, The Divided Monarchy, in: Hershel, ed., Ancient Israel, p. 147.

[٣٩] Kenyon, Digging Up Jerusalem, pp. 166–172, and Finkelstein, The Bible Unearthed, pp. 294–295.

واستيلائه على كل ممتلكاتها في وادي الرافدَين وغربي الفرات، ثم قام خلفاؤه بضم مصر.

من هذا العرض المكثَّف للحياة السياسية في أورشليم، نلاحظ أن المحرر التوراتي، على الرغم من جهله الواضح بما كان يجري على الساحة الإقليمية والدولية خلال الفترة التي عاشتها مملكة يهوذا، قد قدَّم لنا عددًا من الأخبار التي تقاطعت في عمومياتها، وأحيانًا قليلة في تفاصيلها، مع المصادر الخارجية، وذلك ابتداءً من عصر الملك آحاز في نهاية القرن الثامن ق.م. وحتى أواخر القرن السابع ومطلع السادس ق.م. والسبب في ذلك راجع، في رأينا، إلى انتشار الكتابة للمرة الأولى في الهضاب الجنوبية، ونشوء شريحة بيروقراطية في أورشليم أخذت تدوِّن أخبار الملوك في حَوليات منظَّمة على طريقة حَوليات ملوك السامرة الأقدم، وحَوليات ملوك آشور وملوك المدن الفينيقية. وقد أشار المحررون التوارتيون إلى نوعَين من هذه الحَوليات، الأول خاص بملوك السامرة ودَعوه بأخبار الأيام لملوك إسرائيل، والثاني خاص بملوك أورشليم، ودعَوه بأخبار الأيام لملوك يهوذا.

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين المحدَثين يشكك في وجود هذَين المصدرَين اللذين يدَّعي المحررون التوراتيُّون الاعتماد عليهما؛ فإنني لا أجد مبررًا لمثل هذا الشك، أو مانعًا في أن يكون ملوك السامرة وأورشليم قد أمروا بتدوين أخبارهم في سجلات كهذه متأثرين بجيرانهم الفينيقيين بالدرجة الأولى، والذين سبقوهم إليها. ولكني أشكك بأن هذَين المصدرَين القديمَين قد وصلا بنصِّهما الأصلي إلى المحررين التوراتيين، بل إن نُتَفًا منهما قد وصلت إليهم منسوخة عن النص الأصلي. ولكن حتى في هذه الحالة؛ فإن المحرر التوراتي كان انتقائيًّا في اختيار أخباره من هذه الشذرات، إضافة إلى تحويره لَما اختاره لكي يتلاءم مع المنظور الأيديولوجي لكهنة أورشليم خلال العصر الفارسي (فترة ما بعد السبي)، والذين كانوا يعكفون على صياغة قصة أصولٍ لمجتمع مقاطعة أورشليم، وللمعتقَد الديني التوارتي الذي كان يتشكَّل للمرة الأولى في تلك المقاطعة الصغيرة، التي أَطلق عليها الفرس اسم مقاطعة «يهود»، انطلاقًا من الاسم القديم يهوذا. يتجلى هذا التحوير بشكلٍ رئيسي في المسائل اللاهوتية.

(٦)

حتى وقتٍ قريب كان الباحثون يعتقدون بصحة وصف المحرر التوراتي للحياة الدينية في أورشليم ومملكة يهوذا. فهو يقول لنا بأن أهل يهوذا كانوا على المعتقَد الأرثوذكسي

كما رسمته الأسفار الخمسة، وأنهم ما كانوا يزيغون عنه إلا ليعودوا إليه طالبين الصفح والغفران من إله إسرائيل. غير أن آخر التنقيبات في المناطق الهضَبية الفلسطينية أمدَّتنا بفيضٍ من المعلومات الأركيولوجية التي تؤكد أن أهل أورشليم وبقية يهوذا، شأنهم في ذلك شأن أهل السامرة، لم يعرفوا شيئًا عن الأسفار الخمسة، ولم يسمعوا بالوحي الذي نزل على موسى في جبل سيناء، ولم يكونوا على المعتقَد التوراتي الذي بدأت صياغته في المنفى البابلي بعد زوال أورشليم ومملكتها بوقتٍ طويل. وفي الحقيقة فإننا لا نملك شاهدًا أو نقشًا كتابيًّا واحدًا يدل على أن أهل يهوذا قد عرفوا مثل هذا المعتقَد.

إن مؤرخ الأديان لا يستطيع أن يتقصَّى المعتقَد الديني لثقافة ما، منقطعة عنا زمنيًّا، إذا لم يترك لنا أهل تلك الثقافة مخلفاتٍ تدل على معتقداتهم وطقوسهم، مثل مراكز العبادة وصور الآلهة والأدوات الطَّقسية وما إليها، وإذا تم دعم هذه المخلفات المادية بالوثائق الكتابية التي تنتمي إلى الفترة نفسها التي جاءت منها المخلفات المادية، تجمَّعت لدى مؤرخ الأديان كل البيِّنات المباشرة التي تعينه على رسم صورة عامة عن ذلك المعتقَد. وفي الحقيقة فإن كل ما تركه لنا أهل يهوذا من بيِّنات مباشرة على معتقداتهم، يقول لنا بأن ديانة يهوذا كانت على النطاق الرسمي والشعبي استمرارًا طبيعيًّا لديانة كنعان في عصر الحديد الأول وما سبقه، شأنها في ذلك شأن ديانة السامرة. فالآلهة التي عُبدَت هنا كانت آلهة كنعانية تقليدية، وكل ما تم الكشف عنه من مراكز دينية صغيرة أم كبيرة، كان مكرسًا لعبادات الخصب المتأصلة هنا منذ أقدم العصور. أما الإله يهوه الذي اختاره كهنة أورشليم في فترة ما بعد السبي ليعبدوه وحده، فلم يكن في عصر مملكة يهوذا إلا واحدًا من آلهة فلسطين، وعضوًا رئيسيًّا في مجمعِ آلهةٍ موسَّع يضم العديد من الآلهة والإلهات، كما كان زوجًا للإلهة عشيرة المعروفة لدينا جيدًا من النصوص الكنعانية لا سيما نصوص أوغاريت.

إن أول ما يطالعنا في المشهد الديني لمملكة يهوذا إبان ازدهارها، هو آلاف التماثيل الأنثوية الصغيرة التي اكتفى الفنان فيها بإظهار الرأس والجذع مع النهدَين العاريَين، وتُدعى لدى علماء الآثار بـ «الدُّمى الجذعية» (Pillar Figurines). ولقد وُجِدَت هذه التماثيل في كل موقع تقريبًا جرى التنقيب فيه، سواء في المراكز الدينية أم في بيوت الناس العاديين، وبلغ عدد القطع المكتشَفة منها ما يربو على ثلاثة آلاف قطعة حتى الآن، وجميعها تعود إلى عصر مملكة يهوذا فيما بين القرنَين الثامن والسابع قبل الميلاد. مما لا شك فيه أن هذه الدُّمى الجذعية تمثِّل الإلهة عشيرة، وكانت تُستخدَم في طقوسٍ

خاصة تهدف إلى استثارة قُوى الخصب في الطبيعة، وهي القُوى التي تسيطر عليها عشيرة. وقد قاد اكتشاف المزيد من هذه اللُّقى الأثرية علماء الآثار المحافظين (الذين كانوا حتى وقتٍ قريبٍ يروِّجون لموقف محرري التوراة من مسألة ديانة أهل يهوذا) إلى إعادة النظر في هذه المسألة، وأخذ عبادة الإلهة عشيرة بجدية أكثر من الماضي.

وفي هذا يقول الآثاري المحافظ وليم ديفر ما يلي: «إننا لا نعرف بالضبط ما الذي كان عليه معتقَد الإله يهوه بالنسبة إلى الإسرائيلي العادي. وعلى الرغم من أن النص التوراتي يقول لنا بأن معظم الإسرائيليين كانوا يعبدون يهوه وحده؛ فإننا نعرف الآن عدم صحة ذلك؛ لأن الاكتشافات الأثرية قد أعطتنا الكثيرَ من المعلومات عن عبادة الإسرائيليين القدماء. ويبدو أننا يجب أن نأخذ عبادة الإلهة عشيرة بجدية أكثر من الماضي.»[٤٠]

لم يذكر لنا محررو التوراة شيئًا عن هذه التماثيل، ولا هم أطلقوا عليها اسمًا معينًا، ولكنهم وصفوا لنا عبادة الإلهة عشيرة التي كانت حاضرة بين أهل السامرة ويهوذا من خلال ثلاثة تجسيدات، سواء في المصلَّى العائلي أم في المراكز الدينية الكبرى:

(١) في التجسيد الأول كانت الإلهة عشيرة حاضرة من خلال صُورها وتماثيلها المنصوبة في المعابد والمنازل. ولقد صنعت أم الملك آسا ملك أورشليم تمثالًا لعشيرة نصبته في محرابها المنزلي (الملوك الأول، ١٥: ١٣)، كما صنع الملك منسَّى تمثالًا لعشيرة نصبه في هيكل أورشليم (الملوك الثاني، ٢١: ٧).

(٢) في التجسيد الثاني كانت عشيرة حاضرة من خلال شجرة خضراء تُزرَع قرب المذبح، وخصوصًا في المرتفعات التي كانت تُقام عندها الطقوس الدينية في الهواء الطلق (التثنية، ١٦: ٢١؛ والقضاة، ٦: ٢٥).

(٣) في التجسيد الثالث كانت حاضرة من خلال جذع شجرة مُقتطَع يُنصَب في المعبد قرب المذبح. وقد ذُكرت عشيرة كجذع شجرة مقتطَع في ثمانية عشر موضعًا

---

[٤٠] انظر المقابلة مع وليم ديفر في:

Biblical Archaeology Review (September–October 1996), pp. 36–37.

وقد كان رفائيل باتاي أول من أشار إلى صلة هذه الدُّمى الجذعية بالإلهة عشيرة، انظر:

Raphael Patai, The Hebrew Goddess (Detroit, Wayne State University Press, 1990).

متفرقًا من الكتاب، وجُمع الاسم على صيغة عشيريم. وقد استخدمت الترجمات العربية للتوراة كلمة «سارية» كمقابلٍ لكلمة عشيرة الواردة في النص للدلالة على الشجرة أو على جذعها المقطوع.

ولقد صار من المؤكد لنا الآن، أن الإلهة عشيرة كانت في عقيدة أهل يهوذا زوجة للإله الفلسطيني يهوه، والذي كان على ما يبدو المعبود الرئيسي لأهالي السامرة ويهوذا في آنٍ معًا. هذا ما تقوله لنا بعض النقوش الكتابية القليلة التي يرِد فيها الإله يهوه، والتي عُثر عليها في بعض مواقع المملكة. ففي موقع خربة الكوم، على مسافة قليلة إلى الشرق من حبرون (الخليل)، تم مؤخرًا اكتشاف قبر على شكل غرفة مبنية بالحجر نُقشَت على جداره الكتابة التالية: «لتحل عليك بركة الإله يهوه وعشيرته.» وفي موقع عجرود (Kuntillet Ajrud) في شمالي سيناء تم اكتشاف محطة قوافل تجارية، وبها معبد صغير وُجدَت فيه جِرار فخارية عليها نقوش تذكر أسماء الآلهة إيل وبعل ويهوه. كما ورد في بعضها ذِكر يهوه وزوجته عشيرة حيث نقرأ: «لتحل عليك بركة يهوه إله السامرة وعشيرته.» وأيضًا: «لتحل عليك بركة يهوه إله تيمن وعشيرته.» وأيضًا: «لتحل عليك بركة يهوه وعشيرته. ليباركك يهوه ويحفظك ويكون إلى جانبك.» وقد تم إرجاع تاريخ هذه النقوش إلى القرن الثامن قبل الميلاد.[٤١]

ولدينا عدد من النصوص المهمة تركتها جالية يهوذانية (نسبة إلى يهوذا) في جزيرة الفيلة بمصر العليا؛ فقد عمل رجال هذه الجالية كمرتزقة في الجيش المصري، واستقروا في الجزيرة منذ مطلع القرن السادس قبل الميلاد، أي عقب التدمير البابلي لأورشليم. وخلَّفوا أرشيفًا مدنيًّا وإداريًّا باللغة الآرامية على أوراق البردي، يتألَّف من صكوك زواج ومعاملات مدنية وتجارية ومراسلات يعود تاريخها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. لقد صرنا نعرف الآن، وبعد اكتشاف هذه الوثائق وترجمتها ونشرها، أن هذه الفئة المعزولة من أهل يهوذا قد حافظت على المعتقدات الدينية التي جاءت بها من الوطن الأم في آخر عصر المملكة، وأن عباداتهم كانت تتركز حول عددٍ من الآلهة الكنعانية التقليدية إلى جانب الإله يهوه (ويرِد هنا بصيغة ياهو) الذي كان على ما يبدو رئيسًا لمجمع آلهة

---

[٤١] بخصوص هذه النقوش والجدال الدائر حولها، انظر:
William G. Dever. Did God Have a Wife? Eerdmans, 2005.

الجزيرة، وإلى جانبه الإلهة الكنعانية الشهيرة عنات المعروفة لنا جيدًا من النصوص الأوغاريتية، وتُدعى هنا عنات-ياهو. ويبدو أن عنات جزيرة الفيلة قد حلَّت محل عشيرة كزوجة ليهوه. كما نعرف من وثائق الأرشيف أن معبدَين رئيسيَّين قد شُيدا في الجزيرة؛ واحد للإله ياهو والآخر للإله المصري خنوب، وكان اسما هذَين الإلهَين يرِدان في معرض استجلاب البركات، على ما نقرأ في رسالة يقول صاحبها: «إلى سيدي ميكا-ياهو، من خادمك جيديل. أتمنى لك السعادة والهناء وأدعو أن تحل عليك بركة الإلهَين ياهو وخنوب». ولكن معبد ياهو قد تهدَّم على ما نفهم من مراسلاتٍ جرت بين رئيس الجالية في الجزيرة المَدعو يدونيا من جهة، وكلٍّ من حاكم مقاطعة أورشليم (التي صارت تُدعى يهود خلال العصر الفارسي) وحاكم مقاطعة السامرة. وكان رئيس الجالية اليهودانية يطلب عونهما في عملية إعادة البناء على غرار ما تم بخصوص معبد أورشليم، ولم يتردد الحاكمان، على ما نفهم من رسائلهما الجوابية، في تقديم كل عون ممكن.[٤٢]

إن ما تُوصِّلنا إليه دراسة أرشيف جزيرة الفيلة، هو أن بقية سبي يهوذا التي رجعت من بابل، وأعادت بناء هيكل أورشليم، كانت ما تزال على الدين الفلسطيني التقليدي لمملكة يهوذا البائدة، وأن عبادة يهوه التوراتي وحده لم تكن قد تأصَّلت خلال القرن الخامس قبل الميلاد. فأهل جزيرة الفيلة لم يجدوا غضاضة في مطابقة معتقدهم الديني التعددي مع معتقَد إخوتهم في الوطن الأم، ولا هؤلاء وجدوا غضاضة في المساعدة على بناء معبد ياهو، الذي لم يكن سوى واحد من عدة آلهة عبدها أهل الجزيرة.

وتؤيد الشواهد الأركيولوجية ما أوصلتنا إليه الشواهد النَّصية بخصوص المعتقَد التعددي لأهل يهوذا. ذلك أن كل المراكز الدينية التي تم اكتشافها حتى الآن تشير إلى استمرارية دينية غير منقطعة مع عصر الحديد الأول وما سبقه، وجميعها مكرس للآلهة الكنعانية التقليدية. بعض هذه المراكز قد تم اكتشافه في المناطق الجنوبية بين موقع عراد وموقع بئر السبع، ولعل أكثرها إثارة للاهتمام ذلك المركز الذي تم اكتشافه في أورشليم ذاتها خلال حملة كاثلين كينيون (١٩٦٠–١٩٦٧م)، وأرجعت المنقِّبة تاريخه إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. يقع المركز على مسافة ٣٠٠م تقريبًا من الجدار الجنوبي

[٤٢] بخصوص نصوص جزيرة الفيلة، انظر:

H. L. Ginsberg, Aramaic Letters, in: Pritchard, ed., The Ancient Near East; Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament, pp. 490–494.

لهيكل أورشليم المفترَض، ويلاصق سور المدينة اليبوسية الشرقي من خارجه. إن معالم هذا المركز الباقية تؤيد هُويته الكنعانية، وخصوصًا عمودَي الماصيبوت المنصوبَين في المحراب، رمز ألوهة الخصب الكنعانية منذ أقدم الأزمان. وهنالك كهف صغير مخصص لخزن التقدُّمات النَّذرية التي لا توضع عادة في الاستخدام مرة أخرى. بين هذه التقدمات حوالي ٤٠٠ دُمية فخارية، معظمها من نوع التماثيل الجذعية التي تجسِّد الإلهة عشيرة. وهناك عدد أقل من التمثيلات الحيوانية معظمها لخيولٍ تحمل على جبهتها قرص الشمس، الأمر الذي يجعل صلة بينها وبين خيول الشمس المنذورة في هيكل أورشليم،[٤٣] ويعتقد بعض الباحثين أن أهل يهوذا كانوا يرَون في قرص الشمس رمزًا للإله الكنعاني يهوه.[٤٤]

بعيدًا عن هذه المراكز الدينية في حواضر يهوذا، تنوعت شعائر أهل الريف؛ حيث كانت النُّذور والقرابين تُقدَّم في المصلَّى العائلي أو المذابح المبنيَّة في الهواء الطلق أو عند قبور الأسلاف. إن اللُّقى الأثرية ذات الطابع الديني من ريف يهوذا، مثل الدُّمى الطينية العشتارية ومذابح البخور وأوعية الغسل ومناصب التقدمات، تشهد على أن الممارسات الدينية في يهوذا كانت متنوعة إلى حدٍّ بعيد، وغير منمَّطة جغرافيًّا، ولا تقتصر على عبادة مركزية واحدة في هيكل أورشليم الذي لا نملك عنه أي دليلٍ أثري حتى الآن. كما أن وجود المقامات الدينية الخلوية المعروفة في التوراة باسم المرتفعات، وغيرها من مظاهر عبادة الأسلاف والآلهة العائلية، في كل مكان من يهوذا عصر المملكة، يدل على أن هذه المظاهر ليست انحرافًا طارئًا عن الدين القويم التوراتي، بل هي استمرار لتقاليد أصلية ومغرقة في القِدَم لسكان المناطق الهَضَبية الفلسطينيين.[٤٥]

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل كان لأورشليم معبدٌ كبيرٌ يُشبِه المعبد الموصوف في سِفر الملوك الأول؟ وهل كان يقوم في المنطقة المَدعوة اليوم بجبل الهيكل؟ في الحقيقة لا يتوفر لدينا حتى الآن دليل أركيولوجي واحد يدل على أن مثل هذا المعبد

---

[٤٣] الكتاب المقدس، سفر الملوك الثاني، الإصحاح ٢٣، الآية ١١؛ وKenyon Archaeology in the Holy Land, pp. 133–143.

[٤٤] Taylor, Was Yahweh Worshiped as the Sun? Biblical Archaeology Review, May–July, 1994.

[٤٥] Israel Finkelstein, The Bible Unearthed, pp. 241–242.

قد قام في عصر مملكة يهوذا ولا قبلها، وكل الآثار غير الإسلامية المتبقية على جبل الهيكل هي من بقايا هيكل الملك هيرود، الذي بُني في أواخر القرن الأول قبل الميلاد. لقد صار في حكم المؤكَّد لدينا الآن أن الهيكل الموصوف في سِفر الملوك الأول والمَعزُو بناؤه للملك سليمان، هو مِن ابتكار خيال المحرر التوراتي؛ لأن أورشليم في القرن العاشر ق.م. لم تكن مدينة حية ومسكونة. كما أنه من شِبه المؤكد أن مثل هذا الهيكل لم يُبنَ في القرن التاسع ق.م. لأن أورشليم لم تكن في ذلك الوقت سوى مركز إداري صغير، ولم يكن أمراؤها قد حققوا درجة من الغنى، أو درجة من السلطة المركزية، تساعدهم على القيام بمشاريع عمرانية ضخمة. فهل بُني الهيكل في زمنٍ ما من الفترة الانتقالية من القرن الثامن إلى القرن السابع ق.م. وهي الفترة التي شهدت تحوُّل أورشليم إلى عاصمة إقليمية ذات شأن؟

على الرغم من أن الشواهد الأركيولوجية معدومة تمامًا على وجود هيكل أورشليم خلال عصر مملكة يهوذا؛ فإننا لا نستطيع أن ننفي وجوده اعتمادًا على الشواهد السلبية فقط؛ لأن عاصمة إقليمية كبيرة مثل أورشليم في القرن السابع ق.م. كانت بحاجة إلى مثل الهيكل الموصوف في سِفر الملوك الأول والمَعزو للملك سليمان، وكان ملوكها قادرين على تمويل مثل هذا المشروع الكبير. من هنا فإني أرجِّح أن هيكل أورشليم قد بُني على مراحل خلال الفترة الواقعة بين حُكم الملك آحاز في أواخر القرن الثامن ق.م. وحُكم الملك منسَّى الذي استمر حتى أواسط القرن السابع ق.م. فلقد ابتدأ آحاز ببناء معبد متواضع جرى توسيعه بعد ذلك على مرحلتَين، الأولى في عهد حزقيا، والثانية في عهد منسَّى الذي زوَّده بكل الأبهة والعظمة الموصوفة في سِفر الملوك الأول. ولقد سارت عملية توسيع الهيكل مع ازدياد دور أورشليم كمركزٍ إقليمي، وكان على ملوكها أن يحوِّلوها إلى مركزٍ للحياة الدينية لمنطقة يهوذا، بعد أن صارت مركزًا إداريًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا يتحكَّم بشئون الهضاب الجنوبية. إلا أن الأمر المؤكد، اعتمادًا على ما قدَّمناه من شواهد أركيولوجية بخصوص ديانة أهل يهوذا خلال عصر المملكة، هو أن هيكل أورشليم لم يكن مكرسًا لعبادة إله التوراة، بل لعبادة يهوه الفلسطيني التقليدي، وأن آلهة أخرى، ولا شك، كانت تُعبَد إلى جانبه في ذلك الهيكل. ومن جهة أخرى فإن التنقيبات الأثرية التي جرت في سورية خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد حرمت هيكل أورشليم من تفرُّده وخصوصيته. ذلك أن الوصف التفصيلي الوارد في سِفر الملوك الأول لمخطط الهيكل وديكوراته الداخلية والخارجية، يضع أمام أعيننا صورة لمعبدٍ سوري نمطي

من النوع الذي يدعوه الآثاريون اليوم بالمعبد السوري التناظري، والذي شاع في سورية الشمالية منذ عصر إيبلا ثم انتقل إلى فلسطين، ولدينا منه حتى الآن حوالي عشرين معبدًا، بينها معابد آلالاخ وعين دارا وتل الطعينات وكركميش في الشمال السوري، وحاصور ومجدو وشكيم وبيت شان في الجنوب.

خُلاصة

خلال الجزء الأكبر من تاريخها، كانت أورشليم بلدة ريفية صغيرة ومنعزلة. فهي لم تساهم في بدايات الثقافة الزراعية وحياة الاستقرار في العصر النيوليتي كما هو حال أريحا، ولم تكن موقعًا ذا أهمية خلال عصر البرونز المبكر مقارنة بالمدن الفلسطينية الأخرى مثل مجدو وحاصور وبيت شان ولخيش. فلقد ظهرت إلى الوجود كبلدة صغيرة مسوَّرة في مطلع عصر البرونز الوسيط (١٩٥٠–١٦٠٠ق.م.) حوالي عام ١٨٠٠ق.م. تقريبًا. ولكن الموقع ما لبث أن هُجر تمامًا من سكانه بعد أقل من ثلاثة قرون. خلال عصر البرونز الأخير (١٦٠٠–١٢٠٠ق.م.) لا تشير الدلائل الأثرية إلى أن الاستيطان البشري قد عاد إلى الموقع؛ إذ لا وجود لمخلفاتٍ مادية من تلك الفترة، ولا حتى كسرة فخار واحدة أو ما يشبهها من اللُّقى الصغيرة التي تدل على وجود حياة بشرية نشطة. ويستمر غياب اللُّقى الأثرية خلال عصر الحديد الأول (١٢٠٠–١٠٠٠ق.م.) ويتعدَّاه إلى مطلع عصر الحديد الثاني في القرن العاشر قبل الميلاد.

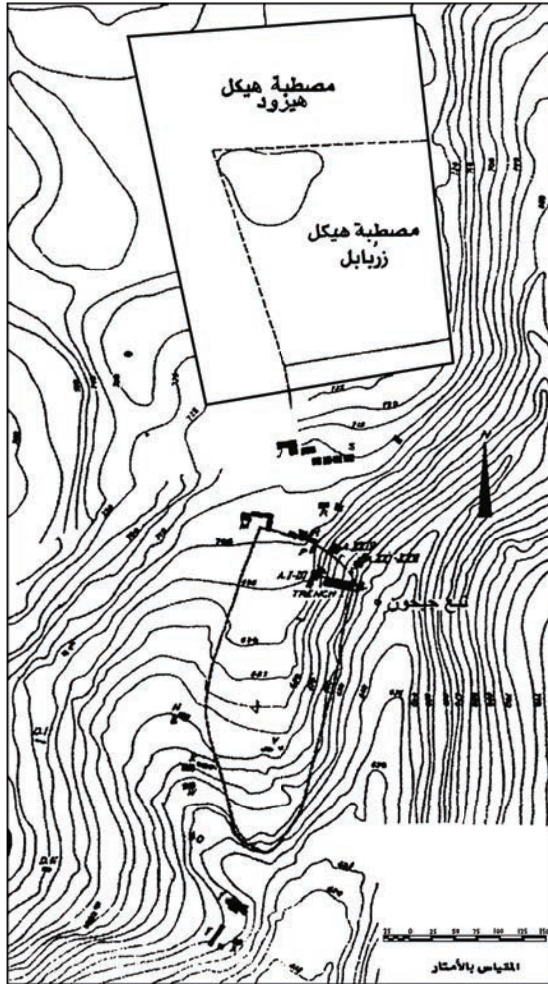
في زمنٍ ما خلال الفترة الانتقالية من القرن العاشر إلى القرن التاسع قبل الميلاد، لدينا دلائل على وجود بلدة صغيرة في الموقع تحتوي على تجمُّع بسيط من الأبنية الإدارية وعدد قليل جدًّا من السكان. نحو نهايات القرن الثامن ق.م. تتوفر لدينا الدلائل الأثرية على قيام مدينة حقيقية لأول مرة في الموقع. وتشترك الشواهد التاريخية مع الشواهد الأركيولوجية لتدلَّنا على أن أورشليم قد تحوَّلت إلى مركز إقليمي مهم وعاصمة لمملكة يهوذا الناشئة. فلقد استرعت أورشليم اهتمام الفاتح الآشوري بعد أن تجاهلها منذ ابتداء حملاته العسكرية المنظمة على مناطق غربي الفرات، وظهر اسم ملكها آحاز ضمن لائحة الملوك الذين أدَّوا الجزية لآشور في المنطقة.

وقد ازدهرت يهوذا كمملكة مستقلة قرابة قرن ونصف من الزمان، ووصلت إلى درجة من القوة والثروة تُحسد عليها تحت حماية آشور. ولكن الوضع الجديد الذي نجم عن انهيار الإمبراطورية الآشورية قد شجَّع ملوك يهوذا على التدخل المتزايد في شئون

السياسة الدولية. إلا أن فشل أولئك الملوك في لعبة القُوى العظمى التي لم يتقنوها قد قاد المملكة إلى مصيرها المظلم؛ فقد دمَّر البابليون عاصمتها أورشليم عام ٥٨٧ق.م. واختفت يهوذا عن المسرح السياسي إلى الأبد.

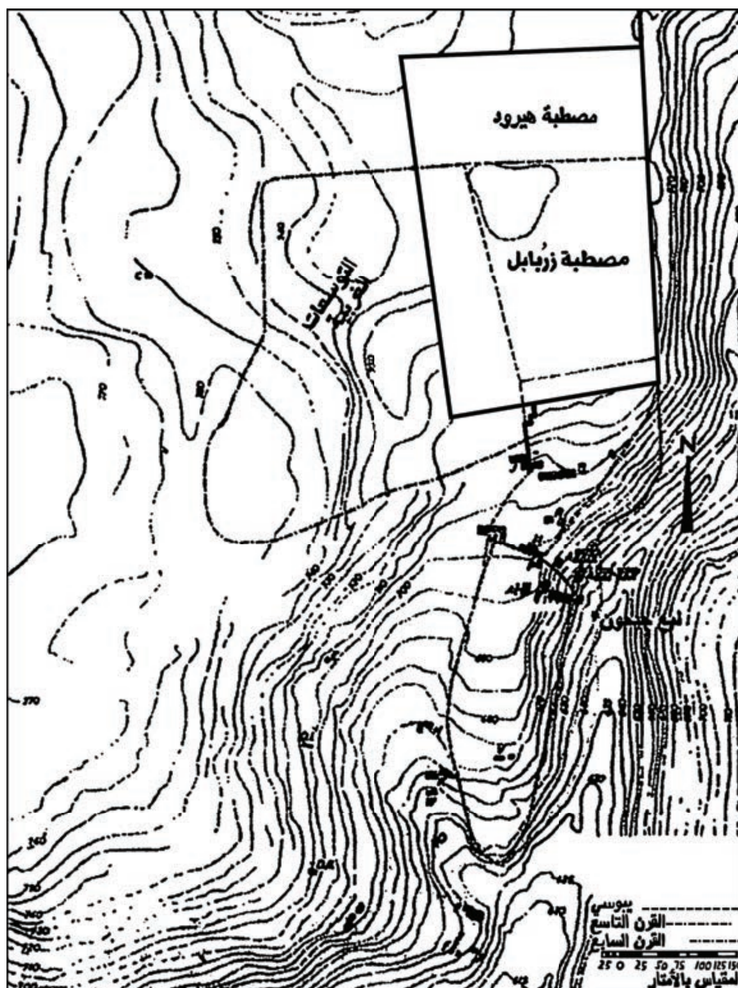
لقد وُلدَت يهوذا، وعاشت، وانتهت كدولة فلسطينية، كنعانية في تكوينها الإثني والديني. فسكانها الأوائل وفدوا إليها من مناطق فلسطين السهلية، ومن المناطق الرعوية الجنوبية والشرقية، عقب فترة الفراغ السكاني الذي حصل بتأثير موجة الجفاف التي شهدتها المنطقة خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز الأخير إلى عصر الحديد. وعلى ما تبيِّنه نتائج المسح الأثري الشامل لمرتفعات يهوذا؛ فإن عملية استقرار السكان الأوائل كانت بطيئة وتدريجية، واستغرقت ما ينوف عن القرنَين من الزمان، كما أن مخلفاتهم المادية تدل على صِلة غير منقطعة بثقافة عصر الحديد الأول وثقافة عصر البرونز الأخير، الأمر الذي ينفي انتماءهم إلى جماعية إثنية واحدة حلَّت في المنطقة في وقتٍ واحدٍ جالبة ثقافة مغايِرة وتقاليد دينية جديدة. وبتعبيرٍ آخر، فإن قبيلة يهوذا التوراتية لا وجود لها إلا في خيال المحرر التوراتي.

إن تاريخ مملكة يهوذا، شأنه في ذاك شأن تاريخ مملكة إسرائيل، هو جزء عضوي من تاريخ فلسطين الكبرى، الذي صرنا قادرين على كتابته بشكل مستقل عن الرواية التوراتية. وعلى الرغم من أن المحررين التوراتيين قد صادروا تاريخ هاتَين المملكتَين لصالح قصة الأصول التي كانوا يصوغونها لمجتمع مقاطعة «يهود» في العصر الفارسي، وقصة أصول أخرى للمعتقد التوراتي الذي كان في طور التشكُّل خلال الفترة نفسها، إلا أن علم الآثار في بحثه عن إسرائيل التوراتية قد أوصلنا إلى فك الارتباط بين التاريخ الحقيقي لفلسطين والرواية التوراتية التي أخذت مكانها الصحيح بين موروثات الأدب الديني اللاهوتي، وخرجت من دائرة الكتابة التاريخية.

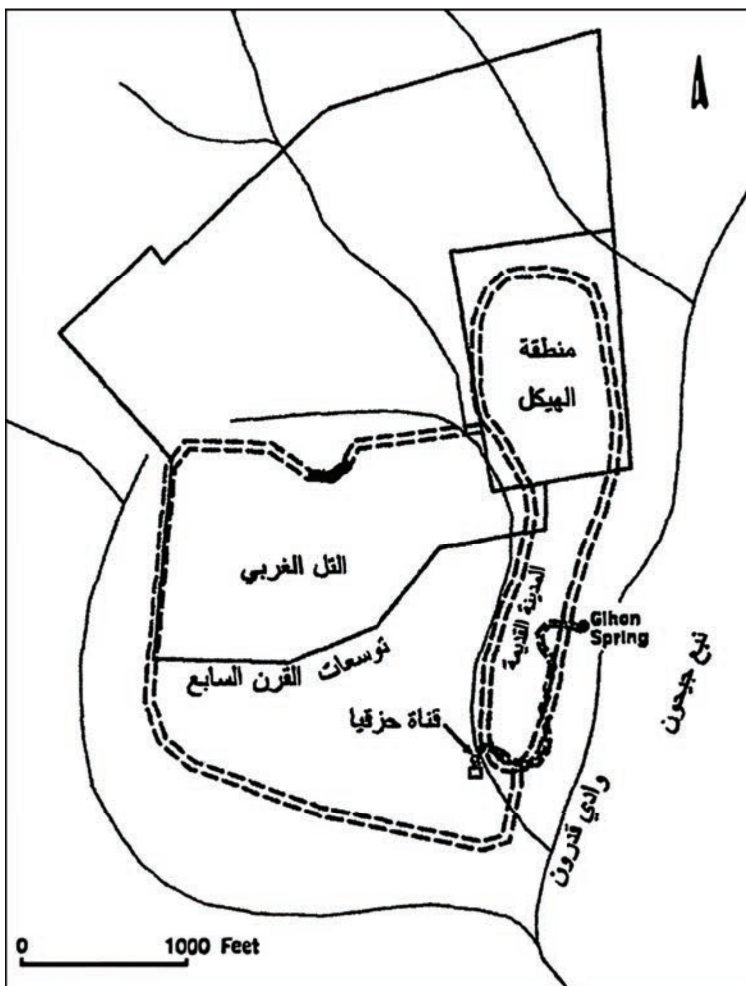


شكل ١-١: أورشليم، اليبوسية: المَدعُوة بمدينة داود.

شكل ١-٢: أورشليم ق.م. المَدعُوة بالسليمانية.



شكل ١-٣: أورشليم القرن السابع ق.م. وَفق كينيون.



شكل ١-٤: أورشليم القرن السابع ق.م. وَفق شيلوه وشتاينر.

الفصل الثاني

البقية التائبة ونشأة اليهودية

هذه الدراسة كتبتُها باللغة الإنجليزية، ونُشرت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث وايتلام (K. W. Whitelam) والباحث الأرجنتيني إيمانيويل بفوه (Emanuel Pfoh)، بناءً على دعوتهما لي للمشاركة إلى جانب عدد من الباحثين الغربيين على جانبَي الأطلسي، وقد صدر الكتاب عام ٢٠١٣م في بريطانيا تحت عنوان The Politics of Ancient Israel.[١]

حتى سبعينيات القرن العشرين كان الرأي السائد بين الباحثين في دين إسرائيل، يذهب إلى أن التوحيد هو الذي ميَّز دين إسرائيل عن الأديان والثقافات المجاورة، منذ أيام موسى الذي تلقَّى الوصية والشريعة من الرب على جبل سيناء، ونقلها إلى شعبه الذي أخذ على نفسه عهدًا بأن يعبد يهوه وحده من دون بقية الآلهة، ويلتزم بشريعته. أما اليوم فإن الباحثين، وبينهم العديد من المحافظين، يعترفون أمام ضغط الشواهد الأركيولوجية، بأن التوحيد اليَهَوي لم ينشأ كعقيدة راسخة قبل فترة السَّبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، وقد حصل ذلك على يد فئة من اللاهوتيين الذين كانوا يتأمَّلون الحاضر وما آلت إليه مملكة يهوذا من انهيارٍ كامل على كل صعيد، ويعيدون خلق الماضي على ضوء هذا الحاضر؛ وبذلك ابتدأت عملية صياغة التوراة العبرانية، وهي العملية التي استغرقت نحو قرنَين من الزمان، قبل أن يصل الكتاب إلى صيغته القريبة من الصيغة الراهنة.

---

[١] Emanuel Pfoh and Keith Whitelam. The Politics of Ancient Israel's Past, Sheffield Phoenix Press, U.K. 2013.

إن كل الشواهد التي تحصَّلت لدينا اليوم، تدل على أن سكان المرتفعات الفلسطينية الذين شكَّلوا دولتَي إسرائيل ويهوذا، لم يسمعوا بشريعة الرب التي نزلت على موسى، ولم تكن لهم علاقة بالعهد الذي قطعه أسلافهم المفترَضون مع يهوه، ولم تكن عبادتهم للآلهة الكنعانية المتعددة بمثابة انحرافٍ عن دين يهوه القديم، وإنما جاءت في سياق وضعهم الطبيعي كمجموعة بشرية تنتمي إلى الثقافة الكنعانية. أما الإله يهوه الذي قدِم إلى كنعان من المناطق الجبلية الصحراوية الجنوبية، ثم تحوَّل إلى إله قومي لمملكتَي إسرائيل ويهوذا، فلم يكن على عُلو منزلته إلا عضوًا في مجمع آلهة يضم عددًا من الآلهة والإلهات. ولربما جاء بهذا الإله مجموعة رعوية كانت تتجوَّل في سيناء بقيادة شخصية غامضة تُدعى موسى، قبل أن تستقر في مناطق المرتفعات الفلسطينية مطلع القرن الثاني عشر قبل الميلاد، مع الجماعات التي وفدت إليها من بقية أنحاء فلسطين ومن خارجها، بعد الفراغ السكاني الذي نجم عن كارثة مناخية ضربت منطقة شرقي المتوسط فيما يُعرف الآن بالجفاف الميسيني.

في سعيه لأخذ موطئ قدم له بين الآلهة الكنعانية القديمة، عمد يهوه (عن طريق كهنته طبعًا) إلى تبنِّي استراتيجية الامتصاص والتماثل؛ فقد عمد أولًا إلى التطابق مع إله السماء إيل حتى إنه دُعي تبادليًّا بالاسم نفسه في نهاية المطاف، واتخذ من عشيرة زوجة إيل القديمة زوجةً له. وبعد ذلك أخذ بالتماثل مع الإله بعل، واكتساب وظائفه وصلاحياته، حتى غدا من الصعب التفريق بين الإلهَين. وبعد أن بنى ملوك يهوذا في زمنٍ ما، من أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، هيكلًا ضخمًا ليهوه في أورشليم صار رمزًا لسلطانه، بدأت بالظهور حركة دينية تدعو إلى «عبادة يهوه وحده»، وذلك على يد جماعة من اللاهوتيين المتأثرين بالحركة النبوية التي اشتد عودها إبان تلك الفترة، والتي وضعت على أولويات أجندتها محاربة التعددية وجميع مظاهرها، والالتفات إلى عبادة يهوه في مقر سكنه بهيكل أورشليم، ولكن على الرغم من الحرارة التي ميَّزت خطاب هؤلاء الأنبياء؛ فإنهم بقُوا مع الفئة التي التأمت حولهم أقلية لم يستمع لصوتها أحد، وكانت رسالتهم أكثر جِذرية وتطرفًا من أن تلقَى القبول على نطاقٍ واسع.

كان إشعيا الشخصية الأهم في هذه الحركة النبوية، وقد عاصر الملك حزقيا (٧٢٩–٦٨٦ق.م.) صاحب الإصلاح الديني الكبير الأول، وربما كانت أفكاره وراء قيام هذا الإصلاح الموجَّه ضد عبادة الآلهة الأخرى لا سيما الإلهة عشيرة: «هو أزال المرتفعات، وكسر التماثيل، وقطع السواري، وسحق حية النحاس التي عملها موسى لأن بني إسرائيل

كانوا إلى تلك الأيام يوقِدون لها ودعوها نحشتان» (الملوك الثاني، ١٨: ٤). وراء هذه الحملة الواسعة ضد الأيقونات لا نستطيع إلا أن نسمع الصوت الهادر للنبي إشعيا. وفي أواخر القرن الثامن أيضًا ارتفع صوت نبوي آخر هو صوت النبي ميخا، الذي عاصر إشعيا لفترة من الزمن، وندَّد مثله بمظاهر عبادة الآلهة الأخرى: «كل هذا من أجل إثم يعقوب، ومن أجل خطيئة بيت إسرائيل. ما هو ذنب يعقوب؟ أليس هو السامرة؟ وما هي مرتفعات يهوذا؟ أليست هي أورشليم؟ فأجعلُ السامرة خربة في البرية مغارس للكروم، وأُلقي حجارتها إلى الوادي وأكشف أسسها» (ميخا، ١: ٥–٦).

بعد نحو قرن على إصلاح الملك حزقيا الفاشل، وجدت حركة يهوه وحده دعمًا من الملك يوشيا الذي حكم قبل بضعة عقود من نهاية مملكة يهوذا على يد نبوخذ نصر الكلداني؛ فقد قام يوشيا بحركة إصلاح ديني أوسع نطاقًا من حركة سلَفه الملك حزقيا، مدفوعًا بأفكار هذه الجماعة ومِن ورائهم النبي الكبير إرميا الذي عاصر هذا الملك، وعاش طويلًا ليشهد دمار أورشليم وخراب الهيكل. وخلال ذلك كان يطوف في شوارع أورشليم داعيًا إلى عبادة يهوه التي نسِيَها الناس والحكام، ومنددًا بعبادة الآلهة الأخرى: «اسمعوا كلمة الرب يا بيت يعقوب وكل عشائر بيت إسرائيل. هكذا قال الرب: ماذا وجد فيَّ آباؤكم من جَور حتى ابتعدوا عني، وساروا في طريق الباطل، وصاروا باطلًا، ولم يقولوا أين هو الرب» (إرميا، ٢: ٤–٦). «ارجعي أيتها العاصية إسرائيل، يقول الرب. لا أُوقِع غضبي بكم لأني رءوف يقول الرب، لا أحقد إلى الأبد. اعرفي إثمكِ أنكِ إلى الرب إلهكِ أذنبتِ، وفرَّقتِ طرقك للغرباء تحت كل شجرة خضراء، ولِصوتي لم تسمعوا يقول الرب» (إرميا، ٣: ١٢–١٤). «جُزِّي شعرك واطرحيه «يا أورشليم»، وارفعي على الهضاب مرثاة؛ لأن بني يهوذا قد عملوا الشر في عينَي، يقول الرب. وضعوا مُكرهاتهم (= الصور المنحوتة ومذابح الآلهة الغريبة) في البيت الذي دُعي باسمي لينجِّسوه» (إرميا، ٧: ٢٩–٣٠).

يبتدئ إصلاح الملك يوشيا بقصة ذات مغزًى بالنسبة للبدايات الأولى لتحرير الأسفار التوراتية. فخلال عملية ترميمٍ جزئية في هيكل أورشليم أيام الكاهن الأكبر المَدعُو حلقيا، تم العثور على دَرجٍ قديمٍ من الورق؛ فأعطى حلقيا السِّفر للكاتب شافان قائلًا إنه قد وجد سِفر شريعة موسى فقرأه، ثم أخذه إلى الملك يوشيا وقرأه أمامه. فلما سمع الملك كلام سِفر الشريعة مزَّق ثيابه، وأمر الكاهن حلقيا وعددًا من خدم الهيكل أن يذهبوا إلى النَّبية خلدة الساكنة في أورشليم، ويعرضوا عليها السِّفر، فأكدت لهم النَّبية أصالة هذه

الوثيقة، وقالت لهم إن غضب يهوه سوف يشتعل قريبًا على هذه المدينة لأن أهلها قد تركوا عبادته وأوقدوا لآلهة أخرى ليغيظوه. عند ذلك صعد الملك إلى الهيكل، ودعا إليه كل شيوخ يهوذا وأورشليم وجميع الشعب من الصغير إلى الكبير، ووقف على المنبر، وقرأ في آذانهم كلام سِفر الشريعة الذي وُجد في بيت الرب، وعندما انتهى من القراءة قطع عهدًا أمام الرب لحفظ وصاياه وفرائضه المكتوبة في السِّفر، وقطع معه الشعب عهدًا بذلك. ثم باشر حملته الواسعة للقضاء على كل مظاهر عبادة الآلهة الأخرى داخل هيكل أورشليم وخارجه (الملوك الثاني، ٢٢-٢٣).

نستنتج من هذه الرواية أن اتجاه عبادة يهوه وحده قد ابتدأ منذ ذلك الوقت بتزويد عبادة يهوه بالخلفية الأيديولوجية التي تسوغ شرعيتها وتميزها عن عبادات الآلهة الأخرى، وتبتكر لها جذورًا في الماضي السحيق تعود إلى تلك الشخصية الغائبة وراء ضباب التاريخ، وهي موسى الذي أخذ هؤلاء يَنفُضون عنه غبار الزمن، ويعزُون إليه تأسيس عقيدتهم الجديدة. ومن الواضح أن هذه الوثيقة المزورة قد تم دسُّها في أحد المواضع المَنوي ترميمها من قِبَل أعضاء في هذه الجماعة، لتكون بمثابة «المانيفستو» الذي ستقوم عليه حركة الإصلاح المُتفَق عليها مع الملك يوشيا. كما تقدم لنا هذه الرواية شاهدًا فريدًا من نوعه على أن أهالي يهوذا وحكامهم وكهنتهم لم يكونوا قد سمعوا من قبل بشريعة موسى ولا آباءهم من قبلهم، وأن هذه الشريعة والعقيدة الكامنة وراءها، قد بدأت بالتشكيل في خضم صراعِ اتجاه عبادة يهوه وحده مع العبادات الأخرى، من أجل إحلال مركزية العبادة في هيكل أورشليم، وإبطال بقية المراكز الدينية المنتشرة في جميع أرجاء المملكة. وعلى الرغم من أننا لا نعرف شيئًا عن مضمون سِفر الشريعة هذا؛ فإنه كان، ولا شك، الأساس الذي بَنى عليه اللاهوتيون في المنفى البابلي نواة شريعتهم.

في حملته الأولى على أورشليم عام ٥٩٧ق.م. أزاح نبوخذ نصر البابلي ملك يهوذا المَدعو يهوياكين عن العرش؛ بسبب عصيانه على بابل بتحريضٍ من مصر، وأحل محله عمَّه صدقيا، وأخذ منه جزية كبيرة، وسبى من أهل أورشليم نحو عشرة آلاف من المتعلمين والعسكريين وأهل الصناعة والحِرَف. نقرأ في سِفر الملوك الثاني: «جاء نبوخذ نصر ملك بابل على المدينة، وكان عبيده يحاصرونها. فخرج يهوياكين إلى ملك بابل هو وأمه وعبيده ورؤساء خصيانه، وأخذه ملك بابل في السنة الثامنة من مُلكه، وأخرج من هناك جميع خزائن بيت الرب وخزائن بيت الملك، وكسر كل آنية الذهب التي عملها سليمان ملك إسرائيل في هيكل الرب، وسبى كل أورشليم وكل الرؤساء وجبابرة البأس،

عشرة آلاف سبي وجميع الصناع والأقيان، ولم يُبقِ أحدًا إلا مساكين شعب الأرض. وسبى يهوياكين إلى بابل وأم الملك ونساء الملك وخصيانه وأقوياء الأرض، ومَلَّك ملكُ بابل متنيا عمَّه عوضًا عنه، وغيَّر اسمه إلى صدقيا» (٢٤: ١٠–١٧). وقد ورد خبر هذه الحملة في سجلات نبوخذ نصر بشكلٍ مختصر، ودون ذكر شيء عن اقتياد مَسبيِّين إلى بابل: «في السنة السابعة (من حُكم الملك نبوخذ نصر) قاد ملك أكاد جيوشه نحو بلاد حاتي (= غربي الفرات)؛ فحاصر مدينة يهوذا، وأخذها في اليوم الثاني عشر من شهر آذار، فقبض على الملك، وعيَّن عوضًا عنه ملكًا جديدًا، اختاره وأخذ منها جزية كبيرة حملها إلى بابل.»[٢]

كان النبي حزقيال بين سَبي هذه الحملة الأولى على أورشليم، وفي بابل تابع هذا النبي نقده لانحراف أهل يهوذا عن عبادة يهوه، وممارساتهم الوثنية، حتى بعد أن رأَوا ما حلَّ بأهلهم من سَبي ومذلة: «هكذا قال السيد الرب: ها أنا ذا جالب عليكم سيفًا، وأُبيد مرتفعاتكم فتخرب مذابحكم وتتكسَّر شمساتكم (= مذابح البخور)، وأطرح قتلاكم قدام أصنامكم، وأضع جثث بني إسرائيل قدام أصنامهم وأذري عظامكم حول مذابحكم وتنكسر وتزول أصنامكم وتُقطع شمساتكم وتُمحى أعمالكم وتسقط القتلى في وسطكم فتعلمون أني أنا الرب» (حزقيال، ٦: ١–٧).

بعد نحو عقدٍ من الزمان قرر نبوخذ نصر التخلص نهائيًّا من شغب ملوك يهوذا، بعد أن وصلته أخبارٌ عن محاولة صدقيا ملك يهوذا الجديد إقامة تحالفات عسكرية في المنطقة من أجل التمرد على بابل. وفي عام ٥٧٨ق.م. شنَّ ملك بابل حملة واسعة على الجنوب السوري طالت عددًا من الممالك الفلسطينية وبينها يهوذا، التي ضرب الجيش البابلي حولها حصارًا دام طويلًا، وعندما اشتد الجوع، ونفدت المؤن؛ حاول الملك صدقيا وعائلته الهرب بمعونة مجموعة من خيرة جنوده، ولكن الكلدانيين قبضوا عليه وساقوه إلى نبوخذ نصر الذي أمر بقتل عائلة ملك يهوذا أمامه، ثم سمل عينَيه وأرسله أسيرًا إلى بابل. أما أورشليم التي لم تفتح أبوابها بعد هرب ملِكها، فقد اقتحمها قائد الجيش البابلي، وعلى حد وصف محرر سِفر الملوك الثاني: «في السنة التاسعة عشرة للملك نبوخذ نصر ملك بابل، جاء نبوزردان رئيس الشرط عبد ملك بابل إلى أورشليم، وأحرق بيت

[٢] من أجل هذا النص راجع:

James Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts, p. 564.

الرب وبيت الملك، وكل بيوت العظماء أحرقها بالنار، وجميع أسوار أورشليم مستديرًا هدمها. وبقية الشعب الذين بقوا في المدينة، والهاربون الذين هربوا إلى ملك بابل، وبقية الجمهور، سباهم نبوزردان ولكنه أبقى من مساكين الأرض كرامين وفلاحين ... فوكَّل عليهم جدليا بن أخيقام بن شافان» (الملوك الثاني، ٢٥). وعلى الرغم من عدم توفر نص بابلي يصف هذه الحملة الأخيرة على أورشليم، فإن كاثلين كينيون في ستينيات القرن العشرين كشفت عن آثار دمار وحرائق في موقع أورشليم ترجع إلى مطلع القرن السادس قبل الميلاد، وانقطاع في السكن دام قرابة قرن من الزمان.[٣]

لقد وجَّهت حملة نبوخذ نصر ضربة قاضية إلى يهوذا قضت على بِنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفوق ذلك كله على حياتها الدينية، وتم تدمير هيكل أورشليم الذي كان على تعدُّد العبادة فيه بمثابة رمز للهُوية القومية. كما تم سَبي خيرة أهل البلد من كُتَّاب وإداريين وعسكريين وكهنة، أما مَن بقي في الأرض ليتابع العمل في الزراعة من أجل تقديم الجزية إلى بابل، فقد كانوا على حالة من الفقر والضياع وفقدان التوجُّه والثقة في أي شيء، حتى في آلهتهم القديمة التي لم تعمل على حمايتهم.

على أن هذه الكارثة الشاملة التي أنهت الكيان السياسي لما يُدعى بإسرائيل القديمة، قد أحدثت أعمق أزمة في تاريخ دين يهوذا، قادت إلى تحطيم بِنيته القديمة ووضع الأسس الجديدة لدينٍ مختلف تمامًا عما عرفته إسرائيل ويهوذا في ماضيهما، قائم بالدرجة الأولى على تعاليم الأنبياء الذين كانوا يدعون إلى عبادة الإله يهوه ونبذ عبادة الآلهة الأخرى، وكان صوتهم هو الشيء الوحيد الذي بقي نابضًا بالحياة من تحت الخراب والدمار. وبينما كانت صفوة العقول في المنفى تتساءل عن الأسباب الكامنة وراء الكارثة، كان صوت الأنبياء يقدم لهم الجواب؛ فلقد دمَّر يهوه شعبه، وهجر هيكله الذي كان يسكن فيه بينهم لأنهم عصَوه وأخطئُوا، وأشاحوا بوجوههم عنه.

وهكذا انطلقت في المنفى عملية فكرية واسعة النطاق، هدفت إلى إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور ديني أيديولوجي بدأ لتوِّه بالتشكُّل. وقد قادت هذه العملية في النهاية إلى إنتاج الأسفار التوراتية التي تُعيد قراءة الماضي على ضوء الحاضر، من خلال انتقائية تمزج بين الوقائع التاريخية وتفسيرها الأيديولوجي، وعندما تعوزها الوقائع تعمد إلى

٣ Kathleen Kenyon, Digging up Jerusalem, 1974. p. 166 ff.
Israel Finkelstein and N. Silberman. The Bible Unearthed, pp. 295–95.

ابتكارها. لا نستثني من ذلك أسفار الأنبياء التي من المفترَض أنها تسرد أعمال وأقوال أنبياء معروفين، أو أن بعضهم قد دوَّنها بنفسه. فهذه الأسفار النبوية ليست إلا نتاج عملية تحرير وإعادة تحرير طويلة، مزجت بين فكر الأنبياء وفكر المحررين التوراتيين ورؤيتهم الدينية والتاريخية المتأخرة.

عندما غادر نخبة أهل أورشليم منازلهم المهدَّمة والمحترقة، حملوا معهم ما خفَّ حمله وغلا ثمنه، وهناك فئة من كتَبة البلاط حملت معها ما استطاعت من المخطوطات المدوَّنة في أسفار لينقذوا من خلالها ما يمكن إنقاذه من التركة الثقافية للمملكة. والسِّفر هو الشكل السابق على الكتاب الذي نعرفه اليوم، وهو عبارة عن دَرْج (= لفافة) من ورق البردي يطول أو يقصر تبعًا للموضوع الذي يعالجه. وقد شكَّلت هذه الأسفار فيما بعد حجر الأساس للرواية التوراتية، وقدَّمت لمحرريها المادة المعلوماتية اللازمة لهم في عملهم. وقد أشار هؤلاء إلى بعض مصادرهم وذكروا عناوينها. وفيما يلي قائمة بما ذكروه منها، والمواضع التي وردت فيها:

- سِفر حروب الرب (العدد، ١٤–٢١).
- سِفر ياشر (يشوع، ١٣–١٠؛ وصموئيل الثاني، ١: ١٨).
- سِفر أمور الملك سليمان (الملوك الأول، ١١: ٤١).
- سِفر أخبار الأيام لملوك يهوذا (الملوك الأول، ١٤: ١٩ و١٥: ٧).
- سِفر أخبار الأيام لملوك إسرائيل (الملوك الثاني، ١: ١٨؛ و١٤: ٢٨).
- سِفر أخبار صموئيل النبي (أخبار الأيام الأول، ٢٩: ٢٩).
- سِفر أخبار جاد النبي (أخبار الأيام الأول، ٢٩: ٢٩).
- سِفر أخبار ناثان النبي (أخبار الأيام الثاني، ٩: ٢٩).
- نبوءة أخيَّا الشيلوني (أخبار الأيام الثاني، ٩: ٢٩).
- سِفر أخبار شمعيا النبي (أخبار الأيام الثاني، ١٢: ١٥).
- سِفر أخبار عيدو النبي (أخبار الأيام الثاني، ١٢: ١٥).
- سِفر أخبار ياهو بن حناني (أخبار الأيام الثاني، ٢٠: ٣٤).

كانت أحوال سَبي يهوذا في أراضي بابل على خير ما يرام؛ فقد أسكنتهم السلطات البابلية في منطقة نيبور الجنوبية، وأقطعتهم من أراضي الدولة مساحاتٍ ليزرعوها ويدفعوا ضرائبها لخزينة الملك، وكانت أمورهم تُدار من قِبَل شيوخ منهم، استطاع بعضهم الوصول إلى مراكز إدارية عالية في الجهاز البيروقراطي للدولة. وفيما عدا

إحساسهم بالغربة والحنين إلى الماضي، لم يكن لديهم ما يشتكون منه على الصعيد العملي. أما على الصعيد النفسي فإن كاتب المزمور ١٣٧ من سِفر المزامير يصف حالة الغربة التي يشعرون بها في الترنيمة التالية:

«على أنهار بابل جلسنا، وبكينا عندما تذكرنا صهيون. على الصفصاف في وسطها علَّقنا أعوادنا؛ لأنه هناك سألنا الذين سبونا كلام ترنيمة، ومعذبونا سألونا فرحًا قائلين: رنِّموا لنا من ترنيمات صهيون. كيف نرنِّم للرب ترنيمة في أرض غريبة؟ إن نسيتك يا أورشليم تنسى يميني.»

(المزمور ١٣٧: ١)

كل هذا يعني أن النخبة المفكرة من سَبي يهوذا كانت تتمتع بكل الظروف الملائمة للتأمُّل والتفكير والتحاور وتشكيل المجالس، والكتابة. ولقد توصَّلت جماعة من المفكرين اللاهوتيين، بعضهم من فئة الكهنة السابقين وبعضهم من خارجها، إلى أن الكارثة التي حلَّت بيهوذا لم تكن ضربة قَدَر أعمى، أو نتيجة للقوة العسكرية الآشورية، ولكنها كانت من عمل الإله يهوه عقابًا لها على خطاياها، وما من سبيل الآن سوى التوبة والاعتراف بالذنب، والعودة إلى الرب من خلال التعلُّم من دروس الماضي. وتظهر معالجتهم لهذه الفكرة بأوضح أشكالها في بعض مقاطع سفر إرميا؛ حيث يلجأ المحرر إلى صيغة السؤال والجواب التعليمية: «ويكون حين تقولون، لماذا صنع بنا الرب إلهنا كل هذه؟ نقول لكم: كما أنكم تركتموني وعبدتم آلهة غريبة في أرضكم، هكذا تعبدون الغرباء في أرض ليست لكم» (إرميا، ٥: ١٩). وأيضًا: «لماذا بادت الأرض واحترقت كبرية بلا عابر؟ فقال الرب: على تركِهم شريعتي التي جعلناها أمامهم، ولم يسمعوا لصوتي ولم يسلكوا بها، بل سلكوا وراء عناد قلوبهم ووراء البعليم التي علَّمهم إياها آباؤهم؛ لذلك هكذا قال الرب إله إسرائيل: ها أنا ذا أبدِّدهم في أممٍ لم يعرفوها هم ولا آباؤهم، وأُطلِق وراءهم السيف حتى أفنيهم» (إرميا، ٩: ١٢–١٦). وأيضًا: «ويقولون لك: لماذا تكلم الرب علينا بكل هذا الشر العظيم؟ فتقول لهم: من أجل أن آباءكم قد تركوني، وأنتم أسأتم في عملكم أكثر من آبائكم» (إرميا، ١٦: ١٢–١٠).

مثل هذا الجدل الذي يقيمه يهوه مع شعبه، لا يقتصر على أسفار الأنبياء. وها هو محرر سِفر التثنية يضع على لسان يهوه، منذ أيام التجوال في سيناء، الكلمات التالية: «إن سمعتَ لصوت الرب إلهك لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه يجعلك الرب مستعليًا

على جميع قبائل الأرض، وتأتي عليك جميع هذه البركات وتدركك ... ولكن إذا لم تسمع لصوت الرب إلهك تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك. ملعونًا تكون في المدينة وملعونًا تكون في الحقل ... يذهب الرب بك وبمُلكك الذي تقيمه عليك إلى أمة لم تعرفها أنت ولا آباؤك، وتعبد هناك آلهة أخرى من خشبٍ ومن حجر، وتكون دَهَشًا وهُزأة في جميع الشعوب التي يسوقك الرب إليهم» (التثنية، ٢٨: ١–٣٦).

لقد وثَّق يهوه عهده مع شعبه في أول أيام الخروج من مصر، ثم أعطاهم الوصية والشريعة على جبل سيناء. ولكن إسرائيل كان عاصيًا منذ البداية، ولم يستمع لكلمة الرب؛ فأرسل إليهم الرب سلسلة من الأنبياء: «فلم يسمعوا لي، ولم يُمِيلوا أُذنهم، بل صلبوا رقابهم، أساءوا أكثر من آبائهم. فتكلِّمهم بكل هذه الكلمات ولا يسمعون لك، وتدعوهم ولا يحيبونك، فتقول لهم: هذه هي الأمة التي لم تسمع لصوت الرب إلهها ولم تقبل تأديبًا، باد الحق وقُطع عن أفواههم» (إرميا، ٧: ٢٦-٢٧). وبذلك حلَّت عليهم اللعنة التي هدَّدهم بها الرب في المقطع أعلاه من سفر التثنية.

ولقد استخدم يهوه الملك البابلي نبوخذ نصر كأداة لعقاب يهوذا وتدميرها: «إني أنا صنعت الأرض والإنسان والحيوان الذي كان على وجه الأرض بقوتي العظيمة وذراعي المدودة، وأعطيتها لمن حسُن في عيني. والآن قد دفعتُ كل هذه الأراضي ليد نبوخذ نصر ملك بابل عبدي، وأعطيته أيضًا حيوان الحقل ليخدمه، فتخدمه كل الشعوب» (إرميا، ٢٧: ٥–٧). «ها أنا ذا أدفع هذه المدينة ليد ملك بابل فيأخذها، وصدقيا ملك يهوذا لا يفلت من أيدي الكلدانيين بل يُدفع ليد ملك بابل» (إرميا، ٣٢: ٣-٤). «فيأتي الكلدانيون الذين يحاربون هذه المدينة فيشعلونها بالنار، ويحرقونها والبيوت التي بخَّروا على سطوحها للبعل، وسكبوا السكائب لآلهة أخرى ليغيظوني ... لأن هذه المدينة صارت لي لغضبي ولغيظي من اليوم الذي فيه بنوها إلى هذا اليوم، لأنزعها من أمام وجهي» (إرميا، ٣٢: ٢٩–٣١). في هذه المقاطع من سِفر إرميا نلاحظ ظهور فكرة جديدة أخذ المحررون التوارتيون بتطويرها في أسفار الأنبياء. فإله التوراة قد بدأ يخرج من مجاله الضيق كإلهٍ يعمل ضمن دائرة شعب إسرائيل إلى المجال الأوسع للشعوب الأخرى. لقد كان في السابق يسكن بين شعبه وينصرهم في المعارك، ويقاتل معهم أعداءهم، ولكن ها هو الآن يستخدم ملوكًا وقادة وجيوشًا ليحقق من خلالهم أهدافه، ويمد نفوذه إلى ما وراء يهوذا، وإلى عقر دار بابل القوة المسيطرة في ذلك الوقت.

على أن الإدراك العميق للخطيئة والقبول بعقابها قد ترافق مع التوبة؛ لأن الرب غفور يقبل التوبة، والطريق ليس مسدودًا أمام شعب إسرائيل العاصي. وها هو المحرر

التوارتي يضع على لسان النبي إرميا صلوات الاستغفار هذه: «اذكر يا رب ماذا صار لنا، أشرِفْ وانظر إلى عارنا. قد صار ميراثنا للغرباء وبيوتنا للأجانب، صرنا أيتامًا بلا أب وأمهاتنا كأرامل. نشرب ماءنا بالفضة، حطَبنا بالثمن يأتي وعلى أعناقنا نُضطهد، نتعب ولا راحة لنا ... مضى فرح قلبنا، صار رقصنا نوحًا، سقط إكليل رأسنا. ويل لنا لأننا قد أخطأنا ... لماذا تنسانا إلى الأبد وتتركنا طوال الأيام؟ اردُدنا إليك يا رب فنرتد، جُدد أيامنا كالقديم، هل كل الرفض رفضتنا؟ هل غضبت علينا جدًّا؟» (مراثي إرميا، ٥: ١–٢٢). وبما أن يهوه قد أعلن في أكثر من مناسبة بأنه سيعود إليهم إن هم عادوا إليه: «فالآن أصلحوا طرقكم وأعمالكم واسمعوا لصوت الرب إلهكم، فيندم الرب عن الشر الذي تكلَّم به عليكم» (إرميا، ٢٦: ١٣)، فإن محرر سِفر إشعيا (الثاني)[٤] يُعلِن عن هذا الغفران بفرحٍ وابتهاج: «عزُّوا، عزُّوا شعبي يقول إلهكم، طيِّبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل، إن إثمها قد عُفي عنه، أنها قد قُبِلت من يد الرب ضعفَين عن كل الخطايا» (إشعيا٢، ٤٠: ١-٢). وبعد المغفرة لا بد أن يأتي العون «وأما أنتَ يا إسرائيل عبدي ... لا تخف لأني معك. لا تتلفَّت لأني إلهك. قد أيدتك وأعنتك بيمين بري. إنه سيخزي ويخجل جميع المغتاظين عليك، يكون كلا شيء مخاصموك ويبيدون، تفتش عن منازعيك ولا تجدهم» (إشعيا٢، ٤١: ٨–١٢).

ولكن لكي يكون بمقدور يهوه إنقاذ شعبه الصغير والضعيف من يد أعتى قوًى عالمية في ذلك الوقت، يجب أن يكون هو نفسه كبيرًا وقويًّا، إلهًا مسيطرًا على العالم بأكمله، لا على رقعة أرض صغيرة في فلسطين. لقد رفعت جماعة عبادة يهوه وحده في الماضي إلهها إلى مرتبة إله الآلهة: «إله الآلهة، الرب تكلم ودعا الأرض من مشرقها إلى مغربها» (المزمور ٥٠: ١). «لأن الرب إله عظيم، ملك على كل الآلهة» (المزمور ٩٥: ٣). «اسجدوا له يا جميع الآلهة» (المزمور ٩٧: ٧)، ولكنه الآن غدا الإله الأوحد: «أنا الرب وليس آخر ولا إله سواي» (إشعيا٢، ٤٥: ٥). «أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيري». (إشعيا٢، ٤٤: ٦). «التفتوا إليَّ وأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض؛ لأني أنا الله وليس آخر» (إشعيا٢، ٤٥: ٢١). «أنا الرب صانع كل شيء، ناشر السموات وحدي، باسط

---

[٤] يقسَّم سِفر إشعيا إلى قسمَين؛ هما إشعيا الأول، ويضم الإصحاحات من ١ إلى ٣٩، وإشعيا الثاني، ويضم الإصحاحات من ٤٠ إلى ٦٦، ومؤلفه متأخر عن إشعيا الأول ومعاصر لفترة السَّبي البابلي.

الأرض من معي؟» (إشعيا٢، ٤٤: ٢٤). ومن موقعه الجديد ها هو يحكم بالخراب على بابل من أجل أن يفك أسر شعبه، ها هي آلهة بابل تتهاوى أمامه: «قد جثا بيل، انحنى نبو، صارت تماثيلهما على الحيوانات والبهائم» (إشعيا٢، ٤٦: ١-٢). ومع آلهتها سوف تنزل بابل الفخورة إلى الحضيض: «انزلي واجلسي على التراب أيتها العذراء ابنة بابل، اجلسي بلا كرسي يا ابنة الكلدانيين ... اجلسي صامتة وادخلي في الظلام لأنك لا تعودين تدعين سيدة الممالك» (إشعيا٢، ٤٦: ١–٥).

بهذه الطريقة تمَّت ترقية إله في مملكة صغيرة منهارة في الجنوب السوري إلى مرتبة الإله الأوحد خالق السموات والأرض، لكي يستطيع من خلال تحكُّمه بالعالم وبتاريخه تحرير شعبه والعودة به إلى أرضه. وها هو يستخدم الملك الفارسي قورش بعد أن رفعه إلى مرتبة مسيح الرب لكي يقضي على الإمبراطورية البابلية ويعيد سَبي يهوذا إلى أورشليم: «هكذا يقول الرب لمسيحه لقورش الذي أمسكتُ بيمينه لأدوس أمامه أممًا وأحقاء ملوك، أحلُّ لأفتح له المصراعَين، والأبواب لا تُغلق. أنا أسير قدامكم والهُضاب أمهد، أَكسِرُ مصراعي النحاس ومغاليق الحديد أقصف. وأعطيك ذخائر الظلمة وكنوز المخابئ، لكي تعرف أني أنا الرب الذي يدعوك باسمك، إله إسرائيل» (إشعيا٢، ٤٥: ١–٣).

وكل هذه الهزة التي أحدثها ظهور الملك قورش على المسرح الدولي كانت من أجل إطلاق سراح بني إسرائيل: «لأجل عبدي يعقوب وإسرائيل مختاري دعوتك باسمك، لقبتك وأنت لست تعرفني. أنا الرب وليس آخر» (إشعيا٢، ٤٥: ٤-٥). وقورش لم يدخل بابل منتصرًا إلا ليسمح للمسبيِّين بإعادة بناء هيكل أورشليم في أرضهم: «أنا الرب صانع كل شيء ... مقيم كلمة عبده ومتمم رأي رسله، القائل عن أورشليم ستُعمر ولمدن يهوذا ستُبنَين، وخربها أقيم، القائل عن قورش راعيَّ، فكل مسرتي يتمم، ويقول عن أورشليم ستبنى وللهيكل ستؤسَّس» (إشعيا٢، ٤٤: ٢٤–٢٨). وهكذا وفي السنة الأولى لدخول قورش إلى بابل (سنة ٥٣٩ق.م.) على ما يقوله لنا محرر سفر عزرا: «نبه الرب روح قورش ملك فارس؛ فأطلق نداءً في مملكته وبالكتابة أيضًا قائلًا: هكذا قال قورش ملك فارس، جميع مالك الأرض دفعها إليَّ رب السماء، وهو أوصاني أن أبني له بيتًا في أورشليم التي في يهوذا. من منكم من كل شعبه ليكن إلهه معه ويصعد إلى أورشليم التي في يهوذا فيبني بيت الرب إله إسرائيل. هو الإله الذي في أورشليم» (عزرا ١: ١–٣). يلي ذلك خروج من بابل على طريقة الخروج الأول من مصر: «اخرجوا من بابل، اهربوا من أرض الكلدانيين بصوت الترنم. أخبروا ونادوا بهذا، شيِّعوه إلى أقاصي الأرض، قولوا

قد فدى الرب عبده يعقوب ولم يعطشوا في القفار التي سيَّرهم فيها. أجرى لهم من الصخر ماءً وشق الصخر ففاضت المياه» (إشعيا٢، ٤٨: ٢٠-٢١).

على أن هذا كله لم يصل بمحرري التوراة إلى التوحيد الصافي، وإنما إلى عتبة التوحيد؛ لأن إلههم الواحد هذا قد بقي على شموليته الظاهرية إلهًا لإسرائيل وحدها من دون بقية شعوب الأرض، ولم يكن رفعه إلى هذا المقام إلا رفعًا لمكانة إسرائيل نفسها بين الشعوب؛ لأن يهوه هو إلهها ومسكنه فيها. وها هو المحرر التوراتي يعبِّر عن أمانيه المستقبلية في أن تتحوَّل كل الشعوب إلى عبيد يسجدون أمام إسرائيل، ويلحسون الغبار عن قدمَيها:

> «هكذا قال الرب: تعبُ مصر وتجارة كوش والسبئيون ذوو القامة، إليكِ يعبرون، ولك يكونون وخلفك يمشون. بالقيود يمرون ولك يسجدون. إليك يتضرعون قائلين: فيك وحدك الله وليس آخر، ليس إله» (إشعيا٢، ٤٥: ١٤).

> «قومي استنيري يا أورشليم؛ لأنه قد جاء نورك ومجد الرب أشرق عليك ... وبنو الذين قهروك يسيرون خاضعين، وكل الذين أهانوك يسجدون لدى باطن قدمَيك» (إشعيا٢، ٦٠: ١ و١٤).

> «هكذا قال الرب: ها إني أرفع إلى الأمم يديَّ، وإلى الشعوب أقيم رايتي؛ فيأتون بأولادك في الأحضان، وبناتك على الأكتاف يحملن، ويكون الملوك حاضنيك، وسيداتهم مرضعاتك. بالوجوه إلى الأرض يسجدون لك ويلحسون غبار رجليك؛ فتعلمين أني أنا الرب الذي لا يخزَى منتظروه» (إشعيا٢، ٤٩: ٢٢-٢٣).

> «ويكون في ذلك اليوم أن السيد يعيد يده ثانية ليقتني بقية شعبه ... ويجمع منفيي إسرائيل، ويضم مشتَّتي يهوذا من أربعة أطراف الأرض؛ لأن الرب سيرحم يعقوب، ويختار إسرائيل، ويريحهم في أرضهم فتقترن بهم الغرباء وينضمون إلى أرض الرب عبيدًا وإماءً» (إشعيا، ١١: ١١-١٢، إشعيا، ١٤: ١-٢).

وها هو يهوه يأخذ عن إسرائيل مهمة قهر أعدائها؛ فيسحقهم ويخوض في دماء الشعوب:

«اقتربوا أيها الأمم لتسمعوا، ويا أيها الشعوب اصغوا. لتسمع الأرض وملؤها لأن للرب سخطًا على كل الأمم وحُموًّا على جيشهم. قد حرَّمهم، دفعهم للذبح، فقتلاهم تُطرَح، وجِيَفهم تصعد نتانتها، وتسيل الجبال بدمائهم» (إشعيا، ٣٤: ١–٣).

«وأنا أخاصم مخاصميك وأخلص أولادك، وأطعم ظالميك لحم أنفسهم، ويسكرون من دمائهم كما من سلاف؛ فيعلم كل بشر أني أنا الرب فادِيك ومخلِّصك» (إشعيا٢، ٤٩: ٢٥-٢٦).

وعندما يعود من مذبحة الشعوب تكون ثيابه حمراء من دمائهم كمن داس في معصرة العنب: «قد دست المعصرة وحدي، ومن الشعوب لم يكن معي أحد، فدستهم بغضبي ووطئتهم بغيظي، فرشَّ عصيرهم على ثيابي فلطخت ملابسي؛ لأن النقمة من قلبي وسنة مفديي قد أتت ... فدستُ شعوبًا بغضبي وأسكرتهم بغيظي وأجريت على الأرض عصيرهم» (إشعيا٢، ٦٣: ١–٦).

(١) نشوء الديانة التوراتية

لقد جاء سَبي أهل يهوذا في سياق عمليات تهجير واسعة النطاق قام بها ملوك الإمبراطورية الآشورية، وتابعها على نطاقٍ أضيق ملوك الإمبراطورية البابلية الجديدة. وقد طالت سياسة التهجير هذه عشرات الشعوب المغلوبة التي أزيحت من مواطنها وجيء بأخلاطٍ إثنية شتَّى لتحل محلها، وذلك من أجل خلخلة البِنية الإثنية في المناطق المتمردة وكبح الروح القومية. وعندما ورث الفرس أملاك الإمبراطورية البابلية لم يمارسوا حق المنتصر على أراضي المقهورين وثرواتهم؛ لأن هؤلاء الورثة كانوا يتعاملون مع شعوبٍ قد تم قهرها وترويضها، وإنما مارسوا حق الوارث، وتركزت سياستهم على كسب الدعم للحاكم الجديد من خلال سماحهم للشعوب المسبية بالعودة إلى مواطنها واسترداد هويتها الإثنية والدينية، والمشاركة في مشروع شامل للإنعاش الاقتصادي العام في الإمبراطورية. وعلى عكس البابليين والآشوريين من قبلهم؛ فقد اتَّبعوا نظام اللامركزية السياسية الذي يُعطي للشعوب أكبر قدر من الحرية في إدارة شئونهم المدنية، مع اتخاذ كل الاحتياطات اللازمة من أجل منع نمو النزعات القومية الانفصالية.

وعندما دخل قورش إلى بابل عام ٥٣٩ق.م. أعلن بيانه السياسي في نصٍّ طويل يتهم فيه الحكام السابقين بالظلم والاستبداد وتسخير الرعية وتهجيرهم والإساءة إلى الآلهة، مدعيًا أن إله بابل مردوخ الذي هجرها مع بقية الآلهة، قد دعاه لينقذ الشعب ويعيد الأمور إلى نصابها، وأنه سلَّمه بابل التي فتحت ذراعَيها لاستقباله دون قتال. ومن بابل التي قصدها ملوك الجهات الأربع لتقديم ولائهم، أعلن عن سياسته في إعادة بناء المدن المقدسة ومعابدها التي سُلبت منها تماثيل الآلهة، وإعادة المهجَّرين مع آلهتهم إلى تلك المدن التي جعلها سابقوه خرابًا. وعلى حد قول النص في خاتمته: «لقد أرجعت إلى المدن المقدسة على الجهة الأخرى من الدجلة معابدها التي كان خرابًا لمدة طويلة، كما أعدت إليها صور الآلهة التي كانت تعيش فيها، وجمعت سكانها المنفيين، وسقتهم إلى أوطانهم. وتنفيذًا لأمر الإله مردوخ العظيم؛ فقد أعدت صور آلهة سومر وأكاد، التي جلبها الملك نابوبيد إلى بابل، سليمة إلى محاريبها السابقة، الأماكن التي تسر فؤادها.»[٥]

على الرغم من الأسلوب الدعائي لهذا البيان السياسي الموجَّه إلى شعوب الإمبراطورية لكسب ولائها؛ فإن تطبيقه قد بدأ بالفعل، وسارت عملية إعادة الشعوب والآلهة إلى مواطنها على قدمٍ وساقٍ خلال فترة حكم الملك قورش وخلفائه من بعده، وذلك تحت شعارات «التجديد» وإعادة البناء. فلقد هدفت السياسة الفارسية إلى خلق نظام إداري للإمبراطورية ذي طابع لا مركزي يساعد على حكم المناطق الشاسعة بكفاءة عالية ونفقات أقل، كما يساعد على فرض القوانين والشرائع الفارسية بعد إعطائها طابعًا محليًّا في كل منطقة. ولكي يقبَل أهل المناطق، عن طِيب خاطر، هذه القوانين والشرائع؛ فقد عملت الإدارة الفارسية على مطابقة الآلهة المحلية في المجتمعات الجديدة، التي تم خلقها أو إحياؤها، مع إله السماء الفارسي أهورا مزدا، الإله الواحد الحق الذي بشَّر به زرادشت. وبهذه الطريقة سيتم توحيد أقاليم الإمبراطورية من خلال نظام قانوني تشريعي واحد، وإله واحد تتنوَّع أسماؤه وتجلياته من إقليم إلى آخر، ولكنها تتحد في النهاية تحت مفهوم الإله الواحد للإمبراطورية جمعاء. في هذا السياق التاريخي والمناخ الفكري، نستطيع فهم الأخبار التوراتية في سِفرَي عزرا ونحميا بخصوص عودة سبي يهوذا، وإعادة بناء هيكل الرب في أورشليم.

---

[٥] James Pritchard, ed. Ancient Near Eastern Texts, p. 315.

على الرغم من أننا لا نملك وثيقة فارسية تُخبر عن السماح لسبي يهوذا بالعودة إلى موطنهم؛ فإنه لا يوجد لدينا من الأسباب ما يدعو إلى الشك في الخطوط العامة لهذه القصة؛ لأنها تتفق مع الإطار العام للسياسة الفارسية. وبشكلٍ خاص فإن المرسوم القاضي بعودة سبي يهوذا، والذي يعزوه المحرر التوراتي إلى الملك قورش، يتفق مع روح البيان السياسي التاريخي الذي أعلنه قورش عشية دخوله إلى بابل. نقرأ في مطلع الإصحاح الأول من سفر عزرا: «في السنة الأولى لقورش ملك فارس، عند تمام كلمة الرب بفم إرميا، نبَّه الرب روح قورش ملك فارس؛ فأطلق نداءً في كل مملكته وبالكتابة أيضًا قائلًا: وهكذا قال قورش ملك فارس: جميع ممالك الأرض دفعها إليَّ الرب إله السماء، وهو أوصاني أن أبني له بيتًا في أورشليم التي في يهوذا … إلخ.» نلاحظ في هذا النص المطابَقة بين إله قورش وإله المجتمع الجديد في أورشليم، واستخدام المحرر التوراتي للمرة الأولى لقب «إله السماء» في معرض الإشارة إلى الإله القديم يهوه، الذي لبس الآن لبوسًا جديدًا باعتباره صورة محلية عن الإله الشمولي للإمبراطورية الفارسية. كما تظهر الصلة بين الإلهَين من إطلاق محرر سفر إشعيا الثاني على قورش لقب «مسيح الرب»: «هكذا يقول الرب لمسيحه، لقورش، الذي أمسكتُ بيمينه لأدوس أمامه أممًا … إلخ» (إشعيا٢، ١–٦). بهذه الطريقة نستطيع فهم كل التصورات اللاهوتية الواردة في سفر إشعيا الثاني باعتبارها استعارات زرادشتية كانت ملائمة لأوضاعهم في المنفى.

جاءت عودة المسبيين إلى أورشليم على ثلاث دفعات تفصل بينها فترات متباعدة، وهنالك من قرر البقاء في الأراضي البابلية ولم يرجع إلى موطنه أبدًا، وجُلهم من الجيل الثاني الذي وُلد في المنفى، ولم يعرف الوطن قَط. ويبدو أن الموجة الأولى من العائدين قد توجَّهت إلى أورشليم خلال العالم الذي دخل فيه قورش إلى بابل، وأعلن عن سماحه لكل المنفيِّين بالعودة، وكان على رأس هذه الموجة التي لم تكن كثيرة العدد أمير من النسل المَلكي يُدعى شيشبصر، عيَّنته الإدارة الفارسية واليًا على مقاطعة أورشليم، التي شغلت في التنظيم الإداري الفارسي الجديد القسم الشمالي فقط من مملكة يهوذا القديمة، ودُعيَت بالاسم «يهود» المشتق من الاسم القديم للملكة. ولمساعدة شيشبصر على الإقلاع في مشروع إحياء أورشليم وبناء هيكلها، أعاد إليه قورش كنوز الهيكل التي نهبها البابليون، كما أن الأغنياء من سبي يهوذا المتكاسلين عن العودة، تبرعوا لإخوانهم العائدين بذهبٍ وفضةٍ ومواشٍ (عزرا ١: ١–١١). وعلى الرغم من أن الهدف الأول لمشروع العودة كان إعادة بناء بيت الرب؛ فإن شيشبصر وجماعته قد انشغلوا على ما

يبدو بالمهام الآنية التي واجهتهم، والمتعلقة بتأمين مساكن لهم وتحصيل لقمة العيش؛ لذلك نجد محرر سِفر عزرا يتنقل في الإصحاح الثاني إلى الحديث عن الموجة الثانية من العائدين بعد مرور سبع عشرة سنة على انطلاق الموجة الأولى، ويختفي شيشبصر من مسرح الأحداث دون سببٍ واضح.

جاءت الموجة الثانية في مطلع فترة حكم الملك داريوس حفيد قورش (٤٨٦–٥٢٢ق.م.) بقيادة الوالي الجديد على أورشليم المَدعو زربابل، وهو من الجيل الثاني المولود في المنفى، على ما يدل عليه اسمه الذي يعني «المولد في بابل». وقد رافقه هذه المرة عدد كبير من الأُسر تعدادهم نحو أربعين ألفًا (عزرا: ٢)، وهو رقم يشكك معظم الباحثين اليوم بدقته، كما رافقه كاهن مرموق يُدعى يشوع. وقد أعاد داريوس إلى زربابل ما تبقَّى من كنوز الهيكل المسلوبة، وأعطى أوامره إلى عامله على مناطق غربي الفرات بتسهيل مهمة زربابل وتزويده من خراج تلك المناطق بما يلزمه من مالٍ لإعادة بناء الهيكل، وقد شرع زربابل بعملية إعادة البناء فور وصوله إلى أورشليم، وأنهاه في السنة السادسة لحكم الملك داريوس (عزرا: ٦–٣).

بعد الانتهاء من بناء بيت الرب نحو عام ٥١٦ق.م. تصمت الرواية التوراتية عما كان يجري في أورشليم قرابة خمسين عامًا، لتلتقط خيط الأحداث مع صعود الملك أرتحشتا الأول عرش فارس (٤٢٤–٤٦٥ق.م.) ففي السنة السابعة لحكم الملك أرتحشتا، أي نحو عام ٤٥٨ق.م. انطلقت موجة ثالثة من العائدين إلى أورشليم، لم يذكر النص تعدادها، بقيادة المدعو عزرا بن سرايا، الكاهن المتفقِّه بشريعة الرب على ما يصِفه النص. وعزرا هذا لم يأتِ إلى أورشليم كوالٍ جديد على مقاطعة يهود، وإنما تركزت مهامه على مسائل التنظيم الديني والاجتماعي للمجتمع الجديد في أورشليم، وكان عليه الاهتمام بتعزيز طقوس الهيكل وأدائها على الشكل الصحيح، وتنظيم شئون القضاء استنادًا إلى الشريعة التي حملها معه من موطنه يدعوها النص بشريعة الملك وشريعة الرب. وعلى ما نقرأ في سِفر عزرا:

> «عزرا هذا صعد من بابل، وهو كاتب ماهر في شريعة موسى التي أعطاها الرب إله إسرائيل ... وهذه صورة الرسالة التي أعطاها الملك أرتحشتا لعزرا الكاهن: من أرتحشتا ملك الملوك إلى عزرا الكاهن كاتب شريعة إله السماء الكامل. قد صدر مني أمرٌ أن كل من أراد في ملكي من شعب إسرائيل أن يرجع إلى أورشليم فليرجع معك، من أجل أنك مرسل من قِبَل الملك ومشيريه

السبعة، لأجل السؤال عن يهوذا وأورشليم، حسب شريعة إلهك التي بيدك، ولحمل فضة وذهب تبرع به الملك ومشيروه لإله إسرائيل الذي في أورشليم مسكنه، مع تبرعات الشعب والكهنة، والمتبرعين لبيت إلهك الذي في أورشليم، لكي تشتري بهذه الفضة ثيرانًا وكِباشًا وخِرافًا، وتقدماتها وسكائبها، وتُقربها على المذبح. ومهما حسُن عندك وعند إخوانك أن تعملوه بباقي الذهب والفضة فحسب إرادة إلهكم تعملونه ... أما أنت يا عزرا فحسب حكمة إلهك التي بيدك (= شريعة موسى) ضع حكامًا وقضاة يقضون لجميع الشعب الذي في عبر النهر (= نهر الأردن)، من جميع من يعرف شرائع إلهك، أما الذين لا يعرفون فعلموهم، وكل من لا يعمل شريعة إلهك وشريعة الملك فليقضِ عليه عاجلًا، إما بالموت أو بالنفي أو بغرامة المال أو بالحبس» (عزرا، ٧: ٦–٢٦).

نلاحظ من هذا النص أن عزرا قد جاء معه من بابل بشريعتَين، الأولى تُدعى شريعة الملك والثانية شريعة الرب. فأما شريعة الملك فهي القوانين الفارسية التي كانت الإدارة الفارسية تسعى من خلالها إلى تنميط العلاقات الخارجية للولايات ذات الاستقلال الذاتي، بطريقة تضمن ولاءها للإمبراطور الفارسي. وأما شريعة الرب فهي نموذج عن الشرائع التي كانت المجتمعات الجديدة في الإمبراطورية تصوغها من أجل إدارة شئونها الداخلية، وذلك بعد أخذ موافقة الإدارة الفارسية عليها من أجل التأكد من عدم تعارضها مع شريعة الملك.

ومن المرجَّح أن شريعة الرب التي جاء بها عزرا من بابل هي شريعة موسى، التي وضعت نواتها الأولى جماعة عبادة يهوه وحده، خلال الإصلاح الديني الكبير الذي قاده الملك يوشيا قبل بضعة عقود من دمار مملكة يهوذا، والتي ادَّعى كبير كهنة الهيكل أنه وجدها مدفونة تحت أحد جدران الهيكل، وهي التي زودت الإصلاحيين بالقاعدة الأيديولوجية التي قامت عليها حركتهم. وقد حُملت هذه الوثيقة التي يدعوها محرر سِفر الملوك الثاني بسِفر الشريعة مع ما تم حمله من وثائق إلى بابل، وهناك عكف اللاهوتيون على تطويرها بما يتلاءم والصورة الجديدة للإله يهوه، وظهرت الأسفار الخمسة الأولى من كتاب التوراة بشكلها الجنيني، الذي تم تطويره بعد ذلك في أورشليم على يد خلفاء عزرا. وبما أن شريعة الرب هذه قد وُضعَت لتكون بمثابة اللُّحمة التي تجمع أهل المجتمع الجديد في أورشليم، وتؤكد تميزهم عن مجتمع يهوذا القديم العاصي على الرب، مثلما تؤكد تميزهم عن المجتمعات الوثنية المحيطة بهم؛ فقد كان لا بد من

قراءة هذه الشريعة على مسامع الشعب بما فيهم الكهنة، وإفهامهم إياها، وأخذ العهد منهم على الالتزام بها. وعلى ما نقرأ في نحميا: «لَمَّا استهل الشهر السابع وبنو إسرائيل في مُدنهم، اجتمع كل الشعب كرجلٍ واحدٍ إلى الساحة التي أمام باب الماء، وقالوا لعزرا الكاتب أن يأتي بسِفر شريعة موسى التي أمر بها الرب إله إسرائيل. فأتى عزرا الكاتب بالشريعة أمام الجماعة من الرجال والنساء، وكلِّ فاهمٍ ما يُسمع، في اليوم الأول من الشهر السابع. وقرأ فيها أمام الساحة التي عند باب الماء من الصباح إلى نصف النهار، أمام الرجال والنساء والفاهمين، وكانت آذان كل الشعب نحو سِفر الشريعة. ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب الذي عملوه لهذا الأمر، ووقف بجانبه متَّثيا، وشمعُ، وعنايا ... إلخ (تعداد لأسماء بطانة عزرا من لاهوتيي المنفى). وفتح عزرا السِّفر أمام كل الشعب، لأنه كان فوق كل الشعب، وعندما فتحه وقف كل الشعب. وبارك عزرا الربَّ الإله العظيم، وأجاب جميع الشعب: آمين ... آمين، رافعين أيديهم، وخروا وسجدوا للرب على وجوههم إلى الأرض. ويشوع، وباني، وشربيا ... إلخ، أفهموا الشعب الشريعة، والشعب في أماكنهم، وقرءوا في شريعة الله، ببيانٍ، وفسَّروا المعنى وأفهموهم القراءة ... وفي اليوم الثاني اجتمع رءوس آباء الشعب والكهنة واللاويُّون إلى عزرا الكاتب ليُفهمهم كلام الشريعة» (نحميا، ٨: ١–١٣).

ونلاحظ من قول محرر سفر نحميا في آخر المقطع الذي اقتبسناه أعلاه، أن الكهنة عمومًا، والكهنة من سَبط اللاويِّين، الذين من المفترض أنهم كانوا قيِّمين على طقوس يهوه من أيام هارون الذي ينتمون إليه، لم يكونوا يعرفون شيئًا عن شريعة موسى التي كانت تُقرأ على أسماعهم، شأنهم في ذلك شأن بقية الشعب. ونفهم من بقية فقرات الإصحاح الثامن من سِفر نحميا، أن قراءة سِفر الشريعة استمرت أيامًا طوالًا. وفي اليوم الرابع والعشرين من الشهر اجتمع الشعب بالصوم وعليهم مسوح وتراب، ووقفوا، واعترفوا بخطاياهم وذنوب آبائهم، وقُرئت أمامهم للمرة الأولى، كما هو واضح، قصة بني إسرائيل منذ أيام إبراهيم إلى زوال مملكتَي إسرائيل ويهوذا، وكيف أخطئوا إلى الرب كل تلك الأيام. وينتهي هذا الاعتراف الكامل بالذنب بالاستغفار، وقطع عهدٍ مع الرب على عبادته وحده والعمل بكل وصاياه:

> «والآن يا إلهنا العظيم الجبار، حافظ العهد والرحمة، لا تصغُر لديك كل المشقَّات التي أصابتنا ... ملوكنا وآباؤنا وكهنتنا ورؤساؤنا لم يعملوا شريعتك، ولا أصغوا إلى وصاياك، وهم لم يعبدوك في مملكتهم، وفي خيرك الكثير الذي

أعطيتهم، ولم يرجعوا عن خطاياهم. ها نحن اليوم عبيد، والأرض التي أعطيتَ لآبائنا نحن عبيد فيها، وغلاتها كثيرة للملوك الذين جَعلتهم حكامًا علينا لأجل خطايانا. ومن أجل ذلك نحن نقطع ميثاقًا ونكتبه، ورؤساؤنا ولاويُّونا وكهنتنا يختمون» (نحميا، ٩). «والذين ختموا هم نحميا بن حكليا، وصوفيا، وسراريا، عزرا ... إلخ. وباقي الشعب والكهنة واللاويُّون ... لصقوا بإخوتهم وعظمائهم، ودخلوا في قَسم وحلف أن يسيروا في شريعة الله التي أُعطيت على يد موسى بن عبد الله، وأن يحفظوا ويعملوا جميع وصايا الرب سيدنا وأحكامه وفرائضه.» (نحميا، ١٠: ١–٢٩).

هذا العهد الذي قطعته البقية التائبة أمام عزرا الكاهن بقبول شريعة الرب، هو في الحقيقة العهد الأول مع الرب إله إسرائيل الجديدة، وهو الذي عكسه المحررون التوارتيون على بدايات القصة التي كانوا عاكفين على تدبيجها عن أصول إسرائيل. فلقد عقد الرب عهده الأول مع إبراهيم، ثم جدَّد العهد مع كل من إسحاق ويعقوب، وعندما أنزل الشريعة على جبل سيناء أخذ موسى عهد الرب على شعبه أن يعبدوه وحده ويعملوا بشريعته. أما باقي القصة التوراتية فليست سوى تاريخٍ لاهوتي انتهت بإسرائيل العاصية إلى الدمار.

وهكذا تظهر إسرائيل التوراتية إلى الوجود باعتبارها ناتجًا فكريًّا من نواتج الوضع الخاص للمجتمع الأورشليمي في العصر الفارسي. من هنا فإن هذه الإسرائيل لا تتمتع بوجودٍ موضوعي خاضع لعملية التقصي التاريخي؛ لأن العملية التحريرية التي قادت إلى إنتاج إسرائيل التوراتية، لم تكن تهدف إلى إنشاء خطابٍ أمين عن الماضي، بقدر ما هدفت إلى صياغة خطاب يعطي معنًى للحاضر. والمضمون الذي يتكشَّف لنا عبر أسفار الكتاب ليس موجهًا نحو الكشف عن الماضي إلا بمقدار ما يقدِّمه هذا الماضي من دعمٍ وتثبيت للمؤسسة الدينية والدنيوية القائمة. وبمعنًى آخر فإن ما يبدو في هذه الأسفار على أنه تأمُّل تاريخي، ليس في حقيقة الأمر إلا تأملًا في حاضر المجتمع الجديد باعتباره وريثًا لمجتمعٍ قديمٍ آل إلى اللعنة والتحلل والدمار. هذه الصورة عن إسرائيل هي التي تحكَّمت بنوع الأحداث التي تم جمعها وتذكُّرها باعتبارها تاريخًا، وسارت عملية ابتكار الهُوية الدينية يدًا بيدٍ مع ابتكار الهُوية الإثنية.

القسم الثالث: متفرقات

الفصل الأول

شاءول، الملك الذي قاوم الرب

شروح على سِفر صموئيل الأول في التوراة

في كتاب العهد القديم المليء بالملاحم وسلاسل القصص، هنالك شخصيتان مرسومتان بأسلوب روائي على درجة عالية من الحِرَفية، لا تقِل عن حِرفية الروائيين الأوروبيين العِظام في القرن التاسع عشر، هما شخصية موسى وشخصية الملك شاءول؛ ولنبدأ بموسى.

لم يكن لدى موسى مشكلة في منفاه الصحراوي بمديان، بعد أن فرَّ من مصر، سوى العقوبة التي تنتظره إذا عاد إليها، وقد حُلَّت هذه المشكلة عندما تُوفي الفرعون الذي كان يطلب حياته. ولكن بينما كان يستعد للسفر مع عائلته وقعت له مشكلة لا حلَّ لها، قلبت حياته رأسًا على عقِب، عندما تجلَّى له الإله يهوه في نار شجيرة صحراوية تتوهج بالنار دون أن تحترق، وأمره بالتوجُّه إلى مصر لتحرير بني إسرائيل من ذل العبودية هناك، وقيادتهم إلى أرضٍ تفيض لبنًا وعسلًا في كنعان. وبما أن موسى لم يكن يعرف هذا الإله، ولا بني إسرائيل؛ فقد سأله عن اسمه فقال له: «هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم إبراهيم وإسحاق ويعقوب أرسلني إليكم، هذا اسمي إلى الأبد» (الخروج، ٣: ١٣–١٥). ولكن موسى اعتذر عن قبول المهمة بحُجة أنه ثقيل الفم والكلام، ولا يستطيع مخاطبة بني إسرائيل. وعندما أصر عليه الرب أعلن له صراحة أنه لن يذهب، وأن عليه أن يختار شخصًا آخر قائلًا بنزقٍ: «استمع أيها السيد، أرسل بيد من ترسل» (الخروج، ٤: ١٣).

صدع موسى بما أُمرَ وهو غير راغب في هذه المهمة، على الرغم مما أظهره فيما بعد من قوة شخصية وقدرة على القيادة وبراعة في التكتيك العسكري. كما أن بني إسرائيل

الذين أراد يهوه تحريرهم ليكون إلههم وحدهم، لم يكونوا راغبين في دفع الثمن الباهظ لهذا التحرير من جوعٍ وعطشٍ وتجوالٍ في الصحاري، ولم يكونوا ميَّالين إلى هذا الإله الذي فرض نفسه عليهم؛ ولذلك كانوا عبر الأسفار الأربعة التي خصَّصها المحرر التوراتي لملحمة الخروج يتذمرون على موسى ومساعده هارون لأنهما أخرجاهما من مصر، وبعد كل تذمُّر على موسى وإلهه كان يهوه يُوقِع بهم مجزرة تُودي بحياة الآلاف منهم. وقد أحصيتُ عدد من قتل يهوه من شعبه بين سفر الخروج وسفر صموئيل الثاني أيام الملك داود، وفق الأرقام الواردة في الكتاب فبلغ أكثر من مائتَي ألف من الشعب الذي أبى أن يكون مختارًا حتى أواخر الرواية التوراتية، وها هو يهوه يشكو للنبي إرميا بعد نحو سبعمائة سنة من عصر موسى عقوقَ شعبه: «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم؟ الأبناء يلتقطون حطبًا والآباء يُوقِدون النار، والنساء يعجنَّ العجين ليصنعن كعكًا (قربانًا) لملكة السموات (الإلهة الكنعانية الكبرى)، ولسكب سكائب لآلهة أخرى لكي يغيظوني» (إرميا، ٧: ١٧–١٨). وبعد دمار أورشليم وسَبي أهلها إلى بابل عام ٥٨٧ق.م. راح النبي إرميا يحضُّهم على العودة للرب؛ فقالوا له: «إننا لا نسمع لك الكلمة التي كلَّمتنا بها باسم الرب، بل سنعمل كلَّ أمر خرج من فمنا، فنبخر لملكة السموات ونسكب لها سكائب كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا وفي شوارع أورشليم فشبعنا خبزًا وكنا بخير» (إرميا، ٤٤: ١٦–١٧).

بدأ تذمُّر بني إسرائيل منذ مطلع سِفر الخروج، عندما لحق بهم الفرعون، بجنوده وعرباته، بعد أن ندم على إطلاقهم؛ فأدركهم عند شاطئ البحر (الذي قد يكون خليج السويس أو إحدى البحيرات الحرة الواقعة إلى شماله)، فلما رأى بنو إسرائيل الجيش المصري صرخوا قائلين لموسى: «هل لأنه ليست قبور في مصر أخذتنا لنموت في البرية؟ ماذا صنعت بنا حتى أخرجتنا من مصر؟ أليس هذا هو الكلام الذي كلَّمناك به في مصر قائلين كُفَّ عنا فنخدم المصريين؛ لأنه خير لنا أن نخدم المصريين من أن نموت في البرية» (الخروج، ١٤: ١١–١٢). وقد بلغ التذمُّر في إحدى المرات حدًّا دعاهم أحيانًا إلى التنادي لتعيين رئيس عليهم بدل موسى يعيدهم إلى مصر (العدد، ١٤: ٤). وفي هذا كله كان موسى واقعًا بين مطرقة الرب وسندان الشعب، بين إله غضوب متطلِّب وشعب متمرد، ولطالما شكا موسى إلى ربه بَليته هذه قائلًا: «لماذا أسأتَ إلى عبدك؟ ولماذا لم أنل نعمة في عينيك حتى إنك وضعت ثِقل هذا الشعب عليَّ ... فإذا كنتَ تفعل بي هكذا فاقتلني قتلًا إن وجدتُ نعمة في عينيك فلا أرى بَليتي» (العدد، ١١: ١١–١٤).

على أن واحدة من حوادث التذمُّر كانت مفصلية في حياة موسى؛ لأن ردة فعله عليها جلبت عليه غضب الرب، ورسمت له قدرًا محتومًا لا مردَّ له. فعندما وصلوا إلى موضع في الصحراء يُدعى برية صين، ولم يكن فيه ماء لشرب الجماعة؛ خاصم الشعب موسى، وقالوا له: «لماذا أتيتما بنا إلى هذا المكان الرديء؟ ليس هو مكان زرع وتين وكرم ورمان، ولا فيه ماء للشرب. فقال الرب لموسى: خذ العصا، واجمع الجماعة، أنت وهارون أخوك، وكلِّما الصخرة أمام أعينهم أن تعطي ماءها فتُخرج لهم ماءً.» ولكن موسى الذي كان في حالة يأس وإحباط وتعب لم يكلم الصخرة، وإنما ضربها بعصاه قائلًا لهم: «أَمِن هذه الصخرة نُخرج لكم ماءً؟ ولكن الماء انبثق منها وشرب الجميع وسقوا ماشيتهم» (العدد، ٢٠: ١–١١).

لقد ارتكب موسى في هذه القصة خطيئة طَقسية عندما ضرب الصخرة بعصاه ولم يكلِّمها كما أُمر، كما أنه ارتكب خطيئة أَمَرَّ وأدهى عندما شكَّ أن بإمكان هذه الصخرة أن تُخرج من جوفها ماءً. وهنا نطق الرب بقضائه عليهما وهو الموت قبل دخول الأرض الموعودة، ولم يشفع لموسى كلُّ ما قدَّمه للرب من طاعة وخدمة: «فقال الرب لموسى وهارون: من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدِّساني أمام أعين بني إسرائيل؛ لذلك لا تُدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها» (العدد، ٢٠: ١٢). وقد حُم القضاء على هارون أولًا عندما وصلت الجماعة بلاد آدوم: «فكلم الرب موسى وهارون قائلًا: يُضم هارون إلى قومه (يموت) لأنه لا يدخل الأرض التي أعطيتُ لبني إسرائيل، لأنكم عصيتم قولي عند ماء مَريبة. خذ هارون وأليعازر ابنه واصعد بهما إلى جبل هور، واخلع عن هارون ثيابه (الكهنوتية) وألبِس أليعازر ابنه إيَّاها؛ فيُضَم هارون ويموت هناك» (العدد، ٢٠: ٢٤–٢٦). أما موسى الذي كان يتوقع عقوبة الموت في كل لحظة؛ فقد تابع قيادة الشعب نحو كنعان، ودخل في سلسلة حروب مظفرة في الجنوب السوري، كان خلالها ينفِّذ تعاليم إلهه المولِع بسفك الدماء، حتى إنه في إحدى الغزوات، التي أوكل بها قادته العسكريين، قتل كل ذكرٍ من الأسرى الأطفال (راجع سفر العدد، الإصحاح ٣١)، حتى وصل أخيرًا إلى جبل نَبو على الضفة الشرقية لنهر الأردن مقابل أريحا الواقعة على الضفة الغربية، وهناك أصعده الرب إلى قمة الجبل، وأراه الأرض الموعودة، وقال له: «قد أريتك إياها بعينَيك، ولكن إلى هناك لا تعبر. فمات هناك عبد الرب حسب قول الرب، ودفنه في الجِواء، ولم يعرف إنسانًا قبره» (التثنية، ٣٤: ١–٦).

لقد تميزت سيرة موسى بالطاعة المطلَقة لربه، ومن خلال الطاعة صارع قدَره. أما سيرة الملك شاءول فقد تميزت بالتفرد بالقرار، ومساءلة الرب في أحكامه، والعمل

بما يراه حسنًا في عينَيه، لا في عين الرب، بل وفي معارضة مشيئته أحيانًا. لقد صارع قدَره من خلال التمرد، وصارع مرض الاكتئاب الذي أصابه به الرب، وهو يقود حملات التحرير الظافرة ضد الفيليستيين الذين استعبدوا شعبه. وإليكم القصة ملخَّصة عن سِفر صموئيل الأول مع تعليقاتي عليها، أرويها بشغفٍ لأنني طالما رأيت في شاءول النموذج المبكر للفارس النبيل الذي نجده في عصر الفروسية الأوروبي، وفي عصر الساموراي الياباني، وعصر الفروسية العربي أيام الحروب الصليبية. على أنني لا أنظر إلى هذه القصة باعتبارها تاريخًا، وإنما باعتبارها أدبًا، وأتعامل معها على هذا الأساس.

كان النبي صموئيل آخر من وُلي القضاء لإسرائيل في عصر القضاة، الذي استمر مدة قرنَين من الزمان، عندما لم يكن للقبائل الاثنتي عشرة في منطقة المرتفعات الفلسطينية التي استوطنوها نظامٌ سياسي مركزي، وإنما قُضاة يختارهم الرب لتسوية الخلافات بين القبائل وتجهيز المتطوعين للحروب إذا لزم الأمر. وكان الفيليستيون (وهم بقايا شعوب البحر التي غزت المنطقة، وعاثت فيها فسادًا قبل أن يهزمهم فراعنة مصر، ويسمحون لفريقٍ منهم بالاستقرار على الجيب الساحلي الجنوبي من فلسطين) يزيدون ضغطهم على مناطق العبرانيين أعدائهم التقليديين، ويكسبون المعارك ضدهم واحدة إثر أخرى. وكان لما شاخ صموئيل أنه جعل ابنَيه قضاة لإسرائيل، ولكنهما لم يسلكا في طريقه بل مالا إلى المكسب وأخذ الرشوة؛ فاجتمع كل شيوخ إسرائيل، وجاءوا إلى صموئيل وقالوا له: هو ذا أنت قد شخت، وابناك لم يسلكا في طريقك؛ فالآن اجعل لنا ملِكًا يقضي لنا كسائر الشعوب. فساء الأمر في عينَي صموئيل، وصلَّى إلى الرب؛ فقال الرب لصموئيل: اسمع لصوت الشعب في كل ما يقولون؛ لأنهم لم يرفضوك، بل إياي رفضوا حتى لا أملك عليهم.

بعد أن تلقَّى صموئيل أمر الرب بتعيين ملك على الشعب، كان عليه أن ينتظر الوحي بخصوص الرجل المختار الذي سيمسحه بالزيت المقدس ليغدو مسيحًا للرب وملكًا على إسرائيل. وطقس المسح بالزيت المقدس استنه يهوه لموسى في سيناء، وعلَّمه كيفية تحضيره والمواد الداخلة في تركيبه، وأمره أن يمسح به الأثاث الطقسي لخيمة الاجتماع مسكن الرب، ويمسح هارون وبنيه ليقدسهم كهنة له، ومنع على أحدٍ أن يصنع مثله، أو يضع منه على نفسه تحت طائلة الموت. ثم إن الرب كشف أذن صموئيل قائلًا: غدًا في مثل الآن أُرسل لك رجلًا من أرض قبيلة بنيامين فامسحه رئيسًا لشعبي، ويخلصهم من يد الفيليستيين.

وكان رجل من قبيلة بنيامين جبار بأس، اسمه قيس بن أبيئيل، وكان له ابن اسمه شاءول، شاب حسن الصورة، لا يوجد في بني إسرائيل أحسن منه وكان أطول قامة من كل الشعب. فضلَّت له أُتُنٌ فقال لابنه شاءول أن يأخذ معه واحدًا من الغلمان، ويذهب للتفتيش عنها. فعبر شاءول أرض بنيامين فلم يجدها، حتى وصل إلى الرامة مقر النبي صموئيل؛ فقال له الغلام: إن رجل الله في هذه المدينة فلنذهب إليه ليخبرنا عن الطريق الذي نسلكه. وفيما هما آتيان في وسط المدينة إذا بصموئيل خارج للقائهما، فلما رأى شاءول قال له الرب: هو ذا الرجل الذي كلمتك عنه. فتقدم شاءول إلى صموئيل قائلًا: أطلب إليك أخبرني أين بيت الرائي؟ فأجابه صموئيل: أنا الرائي، تعاليا لتأكلا معي اليوم، وغدًا أطلقك. وفي صباح اليوم التالي دعا صموئيل شاءول، وقال له: قل لغلامك أن يَعبر قدَّامنا، وأما أنت فقف الآن فأُسمِعك كلام الرب، ولما عبر الغلام أخذ صموئيل قنينة الزيت، وصبَّ منها على رأس شاءول وقبَّله، وقال: لأن الرب قد مسحك على شعبه رئيسًا.

بعد ذلك كان لا بد من إعلان الخبر لجميع القبائل؛ فدعاهم صموئيل إلى بلدة المصفاة، وقال لهم: هكذا يقول الرب: إني أصعدتكم من مصر، وأنقذتكم من أيدي المصريين، وأنتم قد رفضتم اليوم إلهكم، وقلتم له بل تجعل علينا ملكًا، فالآن امثلوا أمام الرب حسب أسباطكم وألوفكم؛ فقدم صموئيل جميع أسباط إسرائيل إلى الرب فاختار منهم سَبط بنيامين، ثم قدم سَبط بنيامين حسب عشائره فاختار عشيرة مطري، ثم قدم عشيرة مطري فاختار منهم شاءول بن قيس؛ فوقف شاءول بين الشعب فكان أطول قامة من كل الشعب؛ فهتف الجميع وقالوا: ليحيا الملك.

وقد عمد شاءول من فوره لتشكيل جيش دائم محترف؛ فاختار بضعة آلاف قسمهم إلى ثلاث فِرق؛ فرقة مع ابنه يوناثان وفرقتَين معه؛ فمضى يوناثان وضرب أنصابًا للفيليستيين كانوا قد نصبوها في جبع، فلما سمع الفيليستيون تجمَّعوا لمحاربة إسرائيل فارتعد الشعب كله. وكان شاءول في الجلجال يعِد العُدة لصد هجوم الفيليستيين، وينتظر وصول صموئيل لكي يقدم ذبائح السلامة ويُصعد محرقات للرب على ما تنص عليه الشريعة قبل التوجُّه إلى القتال، وهي مهمة يقوم بها الكاهن أو النبي. ولكن صموئيل تأخر وأتباع شاءول بدءوا بالتفرُّق عنه، فما كان منه إلا أن ذبح بنفسه، وأوقد وأصعد محرقات للرب، ولما انتهى إذ بصموئيل مُقبِل فخرج شاءول للقائه وتلقِّي بركته؛ فقال له صموئيل: ماذا فعلت؟ فقال شاءول: لأنني رأيتُ الشعب تفرَّق عني، وأنت لم تأتِ في الميعاد، والفيليستيون متجمعون في مخماس، فقلتُ الآن يأتون قبل أن

أتضرع لوجه الرب فأصعدت محرقة. فقال صموئيل: قد انحمقت لأنك لم تحفظ وصية الرب إلهك. كان الرب سيثبِّت مملكتك على إسرائيل إلى الأبد، أما الآن فمملكتك لا تصمد، وسينتخِب الرب لنفسه رجلًا حسب قلبه، ويأمره أن يترأس على شعبه.

وهكذا حكم يهوه على مُلك شاءول بالزوال مع بدايته. وأما شاءول الذي لم يعلق على تعنيف صموئيل فقد تابع واجباته وكأن شيئًا لم يكن، لقد عمل ما حَسُنَ في عينَيه، وما عمله كان صوابًا. ولكن ما يحسن في عيون الناس ليس بالضرورة حسنًا في عين الرب الذي يطلب الطاعة المطلقة دون مساءلة، وبصرف النظر عن الظروف والملابسات التي تدعو أحيانًا إلى التهاون في الامتثال للشريعة؛ ولذلك فإن التعامل معه لا يصلح إلا بالرياء والمداهنة. وهذا ما أدركه أيوب بعد أن أمضى ردحًا من الزمن يطلب من ربه العدالة بعد أن أنزل به الكوارث واحدة بعد أخرى، ليعرف ما إذا كان هذا الرجل البار يتقيه مجانًا أم لأنه مدَّ له في ماله وماشيته ونسله؛ فقد سرق اللصوص أبقاره وحميره، وضربوا الغلمان الذين يحرسونها بحد السيف، ثم سقطت نار من السماء فأحرقت الغنم ورُعاتها، وهجم فريق آخر من اللصوص على جِماله وأخذوها وضربوا الغلمان بحد السيف، وأخيرًا هبَّت ريح شديدة وهدَمت بيت ابنه الأكبر حين كان يقيم وليمة لإخوته وأخواته؛ فمات أولاد أيوب جميعًا؛ فقام أيوب ومزَّق جُبَّته، وجزَّ شعر رأسه، وخرَّ على الأرض وسجد، وقال: عريانًا خرجت من بطن أمي وعريانًا أعود إلى هناك، الرب أعطى والرب أخذ. وفي كل هذا لم ينسب أيوب للرب جَهالة ولم يخطئ (سفر أيوب، ١: ١٣–٢٢). وكأن هذا كله لم يكن كافيًا؛ فبعد هذه الكوارث التي أصابه بها الرب في ماله ونسله فقد أصابه أيضًا في جسده عندما ضربه بقروحٍ رديئة من رأسه إلى باطن قدمه؛ فجلس أيوب في وسط الرماد يحك جلده بكسرة فخارٍ (أيوب، ٢: ٧). لم ينسِب أيوب للرب جَهالة، ولكنه كان يطالبه بالعدالة: «لماذا تستذنبني؟ أفهِمني لماذا تخاصمني؟ أحسنٌ عندك أن تظلِم، أن ترذل عمل يديك» (أيوب، ١٠: ١–٢). «أيكون الإنسان أبرَّ من الإله، أم الرجل أطهر من خالقه؟» (أيوب، ٤: ١٧). «إن كان من جهة قوة القوي يقول ها أنا ذا، وإن كان من جهة القضاء يقول من يحاكمني؟ إن تبررتُ يحكم على فمي، وإن كنتُ كاملًا يستذنبني ... لذلك قلت الكامل والشرير هو يفنيهما» (أيوب، ٩: ١٩–٢٢).

ولكن بدلًا من أن يجيب يهوه عبدَه عن تساؤلاته، ويحتكم إلى عدالته المفقودة، راح يتباهى أمامه بأعمالٍ لا يقدِر عليها إنسان، وبتسلُّطه على عمليات الطبيعة: «أين كنتَ حين أسستُ الأرض؟ أخبر إن كان عندك فهم، من وضع قياسها، أو من مدَّ عليها

مطمارًا؟ على أي شيء قرَّت قواعدها، أو من وضع حجر زاويتها؟ عندما ترنَّمت كواكب الصبح معًا وهتف جميع بني الله» (أيوب، ٣٨: ٤–٧). ويغطي هذا الخطاب الطويل الاستعراضي أربعة إصحاحات من ٣٨ إلى ٤١. وهنا أدرك أيوب أن رضا هذا الإله لا يُنال بالبر والإحسان وإنما بالخوف والخضوع؛ لذلك فقد نطق أيوب أخيرًا بالقول الذي أنهى محنته: «قد نطقتُ بعجائب فوقي لم أعرفها ... بسمع الأذن سمعت عنك والآن رأتك عيني؛ لذلك فإنني أنكر مقالتي وأندم في التراب وفي الرماد» (أيوب، ٤٢: ١–٥). لقد تخلَّى أيوب عن كبريائه الإنساني، وأظهر ليهوه ما يجب أن يراه في الإنسان، أي: عبد يهوه. وبذلك انتهت العلاقة المتوترة بين الطرفَين، وأعاد يهوه لأيوب صحته، ومنَّ عليه بأملاكٍ جديدة ونسلٍ جديد.

على أن العلاقة بين شاءول ويهوه كانت أكثر حساسية وتعقيدًا؛ فشاءول كان ملِكًا، وبالتالي فإن سلوكه المنفلت عن رقابة الرب الذي يعتبر نفسه الحاكم الوحيد للشعب، لا ينعكس عليه كفردٍ، بل على الشعب وعلى علاقة الشعب بالرب، وسوف يدخل الطرفان في علاقة متوترة دامت عشرين سنة، وسوف يعود شاءول للعمل بما حسُن فيه عينَيه، لا ما حسُن في عينَي الرب، ووَفق المعايير الإنسانية في الخطأ والصواب. وعلى الرغم من أن صموئيل كان ينقل إليه في كل مرة غضب وعربدات يهوه فإنه أحبه بعمق، وكان يراقب مسيرة حياته بإعجابٍ خفيٍّ عبَّر عنه محرر السِّفر بصيغٍ شتَّى؛ فلقد أمضى شاءول حياته في حروب تحريرية متواصلة، وضرب جميع أعدائه حواليه: موآب وعمون وآدوم وملوك صوبة، وحيثما توجَّه غلب، وكانت حربه شديدة على الفيليستيين كل أيامه (صموئيل الأول، ١٤: ٤٧–٥٢).

ثم إن صموئيل جاءه بأمر الرب بمحاربة شعب العماليق، وتطبيق قاعدة التحريم عليهم، والتي استنَّها يهوه لموسى في صحراء سيناء ثم طبَّقها يشوع على أوسع نطاقٍ في فلسطين، وهي تقضي بإفناء كل نفس حية للعدو حتى مواشيه: «هكذا قال رب الجنود: إني افتقدت ما عمل عماليق إسرائيل حين وقف له في الطريق عند صعوده من مصر، فالآن اذهب واضرب عماليق وحرِّموا كل ما له ولا تعفُ عنهم، بل اقتل رجلًا وامرأة، طفلًا ورضيعًا، بقرًا وغنمًا، جملًا وحمارًا ... وضرب شاءول عماليق من شور إلى حويلة التي قبالة مصر، وأمسك أجاج ملك عماليق حيًّا، وحرم جميع الشعب بحد السيف، وعفا شاءول والشعب عن أجاج وعن خيار الغنم والبقر والخراف، وعن كل الجيد، ولم يرضوا أن يحرموها، وحرموا كل الأملاك المحتقرة والمهزولة. فكان كلام الرب

إلى صموئيل قائلًا: ندمت على أني قد جعلت شاءول ملِكًا لأنه مال عن اتِّباعي، ولم يُقم كلامي. فحزن صموئيل، وصرخ إلى الرب الليل كله» (صموئيل الأول، ١٥: ١–١١).

لقد كان شاءول على معرفة بشريعة التحريم، وصموئيل أعاد على مسامعه ما يتوجب عليه فعله، ولكنه لم يجد سببًا مقنعًا لقتل جميع مواشي العماليق؛ فحرم الضعيف والمهزول منها، وأبقى على الصحيح والسمين. ولكن الأرواح التي تُزهق وَفق شريعة الحريم هي قربان يُقدَّم إلى الرب، والرب قال صراحة لموسى إنه لا يقبل لقربانه إلا كل صحيح وسليم،[1] ولذلك فإنه لا يجد في سلوك شاءول إلا إصرارًا على معاندته. كما نلاحظ في موقف صموئيل ازدواجية خفية تجاه الرب؛ فهو يحب شاءول، ويرى فيه الملك المثالي، وبإمكان المرء أن يفترض أيضًا أنه كان ميالًا لرأي شاءول، ولكنه على عكس شاءول كان قريبًا من الرب، ويعرف أكثر من غيره الجوانب المظلمة في شخصيته، وأن تقوى الرب لا تكون إلا بالإذعان غير المشروط لإرادته. لقد بكى صموئيل طيلة الليل متوسلًا إلى الرب أن يعفو عن شاءول، ولكن بكاءه هذا لم يكن سوى تنفيس عن كربته لأنه عارف في قرارة نفسه أن لا رجوع للرب عن قراره لأن شاءول أصابه في موطن وجعه.

وفي الصباح كان لا بد مما ليس منه بُدٌّ؛ فبكَّر صموئيل للقاء شاءول العائد من الحرب، وعندما وصل كتم صموئيل عواطفه، وراح يتكلم بلسان الرب؛ فجرى بين الاثنين الحوار التالي (صموئيل الأول: ١٥):

شاءول: مبارك أنت للرب، لقد أقمتُ كلام الرب.

صموئيل: وما هو صوت الغنم هذا في أذني، وصوت البقر الذي أنا سامع؟

شاءول: من العمالقة أتينا بها لأن الشعب عفا عن خيار الغنم والبقر لأجل الذبح للرب إلهك، وأما الباقي فقد حرمناه.

صموئيل: كُفَّ فأخبرك بما تكلم به الرب إليَّ هذه الليلة.

شاءول: تكلم.

صموئيل: أليس إذا كنتَ صغيرًا في عينيك صرتَ رأس أسباط إسرائيل، ومسحك الرب ملكًا؟ فلماذا لم تسمع لصوت الرب بل مِلت إلى الغنيمة، وعملت الشر في عينَي الرب؟

[1] راجع على سبيل المثال سِفر اللاويين، ٢٢: ١٧–٢٤؛ والعدد، ٢٧: ٩–١٢؛ و٦: ١٣–١٤.

شاءول: إني سمعت لصوت الرب، وذهبت في الطريق التي أرسلني فيها، وحرمت عماليق وأتيت بأجاج ملكهم؛ فأخذ الشعب من الغنيمة بقرًا وغنمًا خيار الحرام لأجل الذبح للرب إلهك.

صموئيل: هل يُسر الرب بالمحرقات والذبائح كما يُسرُّ بالطاعة؟

شاءول: أخطأت لأني تعديت كلام الرب وكلامك، والآن ارجع معي فأسجد أمام الرب.

صموئيل: لا أرجع معك لأنك رذلت كلام الرب فرفضك الرب من أن تكون ملِكًا لإسرائيل.

وذهب صموئيل إلى الرامة، أما شاءول فصعد إلى بيته في جبعة شاءول. ولم يعُد صموئيل لرؤية شاءول إلى يوم موته (أي موت صموئيل).

إن الندم والتوبة اللذين أظهرهما شاءول هنا لا يعبِّران عن تغيُّر في موقفه من قراراته لأن بقية سيرته التي سنتابعها تكشف عن ثباته على ذلك الموقف، ولكنه أدرك، مثل أيوب، أن التعامل مع هذا الإله لا يكون إلا بالنفاق. أما لماذا فشل شاءول فيما نجح فيه أيوب؛ فلأن أيوب كان موضع اختبار، وولاؤه موضع شك إلى أن أثبت العكس، أما شاءول فقد كان واضحًا منذ البداية عندما أظهر استقلالية في القرار، ثم أتبع ذلك بانتهاكه لقاعدة التحريم، وما من توبة زائفة يمكن أن تنقذه من مصيره الذي تقرر. لقد اختار الدخول في صراعٍ مع قوة عليا، وخسر في النهاية. وهو في ذلك يشبه بروميثيوس الإغريقي الذي سرق النار الإلهية من السماء ووهبها للبشر، من أجل نقلهم من طور الهمجية إلى طور الحضارة، ولكن كبير الآلهة زيوس الذي كان راغبًا في إبقاء البشرية على جهلها وتخلُّفها، عاقبه بأن قيَّده إلى صخرة في أعلى الجبل، وسلَّط عليه نسرًا ينهش كبده ليل نهار إلى ما لا نهاية. لقد كان مقيَّدًا، أما روحه فكانت طليقة، ولا شيء يرغمه على الخضوع لقوة ظالمة غاشمة.

لقد حل الوقت الآن لكي يختار يهوه ملكًا جديدًا على شعبه بدلًا عن شاءول الذي حلَّت به نقمة سريعة من الرب، الذي أرسل عليه روحًا رديئًا فكانت تنتابه نوبات اكتئاب تتحوَّل أحيانًا إلى جنون مؤقت يدفعه إلى محاولة قتل من يجده أمامه (٢٦: ١١ و١٨: ٢٠). فبعد أن أمضى صموئيل أيامًا طويلة ينُوح على شاءول قال له الرب: «حتى متى تنُوح على شاءول وأنا قد رفضته. املأ قرنك زيتًا، وتعالَ أرسلك إلى يَسَّى في بيت لحم لأني رأيت في بَنيه لي ملِكًا. فقال صموئيل: كيف أذهب؟ إن سمع شاءول يقتلني. فقال

الرب: خذ بيدك عجلة من البقر، وقل قد جئت لأذبح للرب، وادعُ يسَّى إلى الذبيحة، وأنا أُعلمك ماذا تصنع، وامسح الذي أقول لك عنه» (صموئيل الثاني، ١٦: ١–٣).

ففعل صموئيل كما تكلم الرب، وجاء إلى بيت لحم؛ فارتعد شيوخ المدينة عند استقباله (لأن ظهور نبي يهوه في أحد الأمكنة قد يكون مقدِّمة لشرٍّ يحِل بهم). وقالوا: أسلام مجيئك؟ فقال: سلام، قد جئت لأذبح للرب؛ فقدسوا أنفسكم وتعالوا معي إلى الذبيحة، ثم قدس يسَّى وبَنيه ودعاهم إلى الذبيحة، وعَبَر يسَّى أبناءه السبعة أمام صموئيل، ولكن الرب لم يختر أيًّا منهم، فقال له صموئيل: أهؤلاء كل الغلمان؟ فقال: بقي الصغير، وهو ذا يرعى الغنم. فقال صموئيل: أرسل وائتِ به. فأرسل وأتى به. وكان أشقر مع حلاوة العينين وحسن المنظر. فقال الرب لصموئيل: قم امسحه لأنه هذا هو؛ فأخذ صموئيل قرن الزيت ومسحه في وسط إخوته. وحل روح الرب على داود منذ ذلك اليوم (صموئيل الأول، ١٦: ٤–١٣).

ولكن الفتى داود لم يكن مُهيَّئًا بعد لتولي مهام الملوكية؛ فأعد له الرب خطة تؤهِّله لذلك. ولكن قبل المتابعة سوف أتنحَّى، وأترك الكاتب اليوناني نيكوس كازنتزاي ليعيد صياغة المقطع أعلاه بأسلوبه الأدبي الأخاذ، في سيرته الذاتية «تقرير إلى غريكو» ترجمة ممدوح عدوان،[٢] مع بعض التخليص. يرِد هذا المقطع في سياق حديثه عن زيارته لدير القديسة كاترينا في صحراء سيناء الرابض عند جبلٍ ساد الاعتقاد قديمًا بأنه الجبل الذي تجلَّى فوقه الرب لموسى، وأعطاه الشريعة والوصية، وهي الزيارة التي ابتعثت في خياله أشباح شخصيات الكتاب المقدس:

مشينا الطريق ذاته الذي سلكه العبرانيون منذ ثلاثة آلاف سنة عند هروبهم من أرض مصر الغنية. هذه البرية المُوحشة التي كنا نجتازها هي البرية التي جاع فيها بنو إسرائيل وعطشوا وتشكُّوا. رحت أتطلَّع إلى الصخور الشاهقة واحدة بعد أخرى، وأدخل الوادي المتعرج بين ذَرى الجبال اللاهبة، وتخيلت أن يهوه القاسي هو الذي حفر هذه السلسلة من الجبال ليصنع ممرًّا له.

قبل أن يعبر يهوه هذه المتاهة لم يكن قد حدَّد هُويته؛ لأن شعبه لم يكن قد تحدَّد بعدُ، وإيلوهيم المتعدد لم يكن بعدُ واحدًا. كان أرواحًا كثيرة لا مرئية بل أسماء تهيم

[٢] تقرير إلى غريكو، دار ابن رشد، ابتداءً من الصفحة ٢٦٣.

في الجو، وهم الذين نفخوا روح الحياة في العالم وأنجبوا، وبرقوا وأرعدوا، وجاءوا إلى الأرض في هيئة صواعق. لم يكن لديهم موطنٌ، ولم ينتموا لمكانٍ أو قبيلة، لكنهم بالتدريج اكتسَوا لحمًا وعظمًا، وصاروا مرئيين، ولكنهم فضَّلوا سُكنى الصخور الشاهقة، وفرضوا أماكن معينة يُقدَّسون فيها، وقام البشر بتقديم الأضحيات لهم حتى غطُّوا الصخور بالدماء، وذبحوا حتى بكور بَنيهم وبناتهم.

وخلال قرون من الرفاه تحضَّر الجنس البشري، وتحضر إيلوهيم الذي انبثق عن تلك الأرواح القديمة، وصارت القرابين الحيوانية تُقدَّم إليه بدلًا من البشر. وفي الأرض المصرية تعرَّف إيلوهيم الذي تكنَّى بالاسم يهوه على شعبه، وتحنَّن عليهم، وأخرجهم من دار العبودية. لم يعُد مجموعة من الأرواح اللامرئية التي لا تنتمي لمكانٍ أو جماعة، بل صار ربًّا لمجموعة بشرية بعينها هم العبرانيون، الذين قادهم عبر صحراء سيناء إلى الأرض الموعودة. كان أحيانًا يُنزل عليهم المنَّ والسلوى ليأكلوا، وفي أحيانٍ أخرى كان يرسل عليهم سيفًا يفنيهم. ويومًا بعد يوم، وكلما توغَّلوا في الصحراء ازدادت ملامحه قسوةً، ومعاملته لهم ضراوةً. في الليل كان يتقدمهم على هيئة عمودٍ من نار، وفي النهار على هيئة عمودٍ من دخان، وكان يحشر نفسه في تابوت العهد الذي كان اللاويون يحملونه مذعورين؛ لأن اليد التي تلمسه تستحيل إلى رماد.

هذا الوادي المجدب القاحل الموحش الذي كنا نجتازه كان الممر الرهيب ليهوه، من هنا عبر وهو يزأر. كنا نحثُّ الخُطى في الجبال ونحن نتحرق شوقًا للوصول إلى الدير. بعض الماء في حوض طبيعي وبضع نخلات، كوخ حجري، وبعد قليل صليب خشبي مركوز على الصخور. وبغتةً رفع مرافقي طُعمة ذراعه وصرخ: الدير. صار في وسعي الآن أن أميز ملامح الدير بوضوح، جدرانه وأبراج كنيسته وشجرة سرو. لم أستطع كبح فرحتي إلا بصعوبة. أنا هنا بين الذُّرى التوراتية، وعلى هضاب العهد القديم المنبسطة، وها هي القمة المقدسة التي تكلم موسى من فوقها مع الله.[٣]

كيف سأستطيع نسيان الليلة الأولى التي قضيتها في حضن الله الصحراوي هذا؟ أصبح الصمت مليئًا بالأشباح، أحاط بي وكأنني سقطت في قاع بئرٍ جافة ومظلمة.[٤]

---

[٣] كازانتزاكي، تقرير إلى غريكو، عن الصفحات ٢٦٣–٢٧١.

[٤] ص٢٨٢.

بينما أنا أقرأ في العهد القديم وصلت إلى العليقة التي كانت تشتعل ولا تحترق، وتخيلت أني أعود إلى دخول الوادي الرهيب الذي شقَّه يهوه بين الجبال لكي يعبره. بدا لي الكتاب المقدس كسلسلة من الجبال متعددة الذُّرى، حيث نزل الأنبياء متمنطقين بالجِبال، ومتلفعين بخِرقٍ بالية. وبينما أن منحنٍ على الكتاب، أقلب الصفحات قافزًا من قمة إلى قمة، تذكرت الفتاة التي حدَّثتني، بشكلٍ مؤثرٍ، عن داود المراهق المتورد ذي الملامح الجميلة، الذي اختاره الله ملِكًا رغم معارضة البشر. وملأ النبي الوقور صموئيل، الذي اعترض بين يدي الله، قلبي بالأسى، ولكي أخفِّف من أساي أخذتُ ورقة، وبدأتُ أكتب:

صموئيل. ناداه الرب.

كان النبي بحزامه الجلدي وأسماله المرقعة يحدق إلى المدينة من علٍ فلم يسمع نداء الله، ووقفت الشمس على علو ذراع فوق الأفق. وكانت بلدة الجلجال الخاطئة تغمغم من تحت وهي محشورة بين صخرتَين حمراوَين في جبل الكرمل بنخيله المشوق وتينه البري.

– صموئيل. رنَّ صوت الله مرة أخرى. لقد شختَ يا صموئيل يا خادمي الأمين، ألا تستطيع سماعي؟

وارتعش صموئيل، وتقاطع حاجباه الكثيفان غضبًا، وارتجفت لحيته الطويلة المشعَّثة بعنفٍ، وردَّدت أذناه الصدى كمحارتَين، وصهلت اللعنة في جوفه كمُهرة برية: لعنتي. جأر صموئيل وهو يمد ذراعه النحيلة فوق البلدة التي كانت تضحك وتغني وتصخب كعُش من الدبابير. لعنتي على كل من يضحك، لعنتي على القرابين العاصية التي تلطِّخ وجه السماء (إشارة إلى قربان شاءول في الجلجال).

إلهي، يا إلهي. هل انطفأت الصواعق في راحتك البرونزية؟ لقد نفختَ عِللك على الجسد النقي لمليكنا شاءول؛ فسقط على الأرض يرغي كالبزاق، ويفح كسلحفاة. لماذا؟ ما الذي فعله لك؟ إنني أسألك فأجِبني. إذن سلِّط الطاعون على البشر إن كنت عادلًا، واستخرج بذور الرجال من أصلابهم وارشقه على الصخور.

وأرعد الرب للمرة الثالثة: صموئيل، اهدأ وأصغِ لصوتي.

بدأ جسد النبي يرتجف، وحين مال ليستند على الصخرة الملطَّخة بالدم حيث تُذبَح قرابين الله، سمع صرخات الله الثلاث دفعة واحدة. رفع ذراعَيه عاليًا، ونادى: ها أنا ذا يا رب.

– صموئيل، املأ قرنك بالزيت المقدس، واذهب إلى بيت لحم. ودون أن تفتح فمك أو تسمح لأحدٍ بمراقبتك اقرع باب يسَّى.

– لم يسبق لي أن ذهبت إلى بيت لحم؛ فكيف أعرف باب يسَّى؟

– لقد علَّمته ببصمة من دم. اقرع باب يسَّى، ومن أبنائه السبعة اختر واحدًا.

– أيُّهم يا ربي؟ لقد حسر بصري، ولا أستطيع أن أرى جيدًا.

– حين تقابله سيخور قلبك مثل عجل، وهو الذي ستختاره. افرق شعره عن قمة رأسه وادهنه فتوِّجه ملكًا على إسرائيل، لقد تكلمتُ.

– لكن شاءول سيعرف، وخلال عودتي سينصب لي كمينًا ويقتلني.

– وماذا يهمني؟ إني لا أقيم وزنًا لحياة خدَمي، اذهب.

– لا، أنا أرفض.

– امسح العرق عن وجهك يا صموئيل، وتحكم بفكَّيك اللذين يصطكان ثم كلِّمني أنا ربك، إنك تُتَأْتِئ يا صموئيل، تكلَّم بوضوح.

– إنني لا أُتَأْتِئ، لقد قلت إني أرفض أن أذهب.

– إنك تزعق وكأنك خائف، تكلم بنعومة وهدوء، لماذا ترفض أن تذهب؟

– لا لستُ خائفًا، الحب يمنعني من الذهاب؛ فأنا الذي دهنت شاءول ملِكًا على إسرائيل، لقد أحببته أكثر من أولادي. لقد نفختُ روح النُّبوة بين شفتَيه إنه روحي وجسدي، ولن أخونه.

– لماذا تصمت؟ هل فرغ قلب صموئيل بهذه السرعة؟

– أيها الرب القادر لا تلعب بي. اقتلني، لا خيار لك اقتلني.

امتلأت عينا صموئيل بالدم، تمسَّك بالصخرة وراح ينتظر، ثم زأر مرة أخرى: اقتلني، اقتلني.

– يا صموئيل، صار الآن صوت الرب أكثر حنانًا، وبدا وكأنه يستعطفه.

– اقتلني، اقتلني، لا خيار لك.

لا جواب. عبرَت الظهيرة وتحدرت الشمس. ظهر ولد داكن حافي القدمَين. صعد الطريق، واقترب من النبي مرعوبًا وكأنه يقترب من حافة هاوية. وضع وجبة النبي المؤلَّفة من التمر والعسل وجرة من الماء في ظل صخرة، ثم ولَّى الأدبار لاهث الأنفاس. نزل إلى المدينة وتوارى في كوخ أهله المتواضع. انحنت عليه أمه وعانقته، وسألته بصوتٍ مرتجِف: أما يزال ... أما يزال ... ؟ فأجاب الولد: ما يزال، ما يزال يتصارع مع الرب.

غابت الشمس وراء الجبل، وظهرت نجمة السماء معلَّقة فوق المدينة الخاطئة كجمرة من نار. رأتها امرأة من وراء حصيرة النافذة فصرخت: ستسقط الآن وتُحرق العالم.

وراحت نجوم متلاعبة متوهجة تحُوم فوق جدائل النبي الطويلة كأنها تدور على عجلات غير مرئية، اندفعت وغاصت في شعره، وصدمت صدغه مثل حبات صخر من البرد.

– يا رب، يا رب. ولم يستطع أن ينطق بأكثر من ذلك.

أخذ القرن وملأه بالزيت المقدس، وأمسك بعكازه ذي العُقد، وبدأ نزوله وقطرات الندى تتلامع على لحيته البيضاء كالنجوم. رآه طفلان يلعبان عند أول بيت، وما إن نظرا إلى أسمال النبي المرقَّعة وعمامته الخضراء حتى انطلقا هاربَين: إنه قادم، إنه قادم. وقبعت الكلاب في الزوايا وأذنابها بين سيقانها. وخارت عجلة وهي تمد رقبتها إلى الأرض. هبَّت دفعة من ريح قوية عبَرت المدينة من أقصاها إلى أقصاها. دعت الأمهات أطفالهن من الأزقة، وأُوصدَت الأبواب، وراح صموئيل يتقدم بخطواتٍ واسعة وهو يتمتم: أُحسُّ كأن حربًا معلَّقة فوق رءوس البشر، كأنه الطاعون، أو الله.

كانت الشمس حامية، والغبار يثور من تحت قدمَيه، ويلتف حوله مثل سحابة. وعندما غابت الشمس ارتاح تحت جذع نخلة، واضطجع واضعًا كفَّه اليمنى تحت رأسه، وراح في نومٍ عميق. تجمَّعت حوله الثعالب، ولكنها حين شمَّت رائحته ولَّت مذعورة. وتعلَّقت النجوم فوقه مثل السيوف. استيقظ في الفجر وانطلق من جديد. مرَّت ثلاثة أيام ثم لمعت بيوت بين لحم البيضاء من وراء أشجار النخيل. مرَّ رف حمام فوق رأس النبي تردَّد هنيهة ثم اندفع مذعورًا نحو المدينة.

عند البوابة الكبيرة الشمالية الملفعة بروائح القطعان النتنة، وبِقُربها العميان والمجذومون يتسوَّلون الخبز، كان الشيوخ واقفين بانتظار النبي. ولدى اقترابه همهموا مرتعدين: سيحل الجذام في قريتنا؛ فالله لا ينزل إلى الأرض إلا ليدمر مخلوقاته. تماسك أكبرهم سنًّا، وخطا إلى الأمام خطوة، وقال: أنا سأتحدث إليه.

وصل النبي مع سحابة الغبار التي ترافقه، وأسماله ترفرف مثل راية حربٍ ممزَّقة.

– ما الذي جلبته لنا؟ أسلام أم مذبحة؟

– السلام، اذهبوا إلى بيوتكم وأخلوا الطرقات، أريد أن أعبرها وحدي.

أُخليت الشوارع، وأُوصدت الأبواب. تحرَّى صموئيل الأبواب كلها بدقة وهو يمرر أصابعه عليها. إلى أن اكتشف بصمة الدم على باب آخر بيتٍ في طرف القرية. قرع الباب؛ فنهض يسَّى العجوز مرعوبًا ليفتح للطارق.

– السلام على بيتك يا يسَّى، والصحة لأبنائك السبعة، الله معك.

أجاب يسَّى، وفكه الأسفل يرتجف: فلتتحقق مشيئته.

وظهر رجل ملأ الباب، التفتَ صموئيل إليه، وقد انفرجت أساريره. كان الرجل عملاقًا ذا شعر أسود مجعد وصدر واسع مشعر وفخذَين قويتَين كعمودَين من البرونز. قال يسَّى بفخر: هذا ابني إلياب.

لم يقل صموئيل شيئًا، كان ينتظر من قلبه أن يجأر. لا بد أن هذا هو. قال لنفسه. لا بد أن هذا هو. لماذا لا تتكلم يا رب. وانتظر طويلًا. ثم تفجر الصوت الرهيب في داخله: لمَ هذه الثرثرة؟ روحك قد مالت إليه أليس كذلك؟ ولكني لا أريده. أنا أفحص القلب وأغوص في العمق حتى نقي العظام. لا أريده.

فأمر صموئيل يسَّى أن يأتيه بابنه الثاني، وقد شحبت شفتاه. جاء الابن الثاني، لكن قلب النبي ظل صامتًا وأعماقه ساكنة: ليس هو، ليس هو. راح يخور وهو يرفض الأبناء الستة واحدًا بعد آخر، مثبتًا عينَيه على جباههم وحواجبهم وأفواههم، متفحصًا ظهورهم وركبهم وجذوعهم وأسنانهم كأنهم خرفان، ثم تكوَّم منهكًا على العتبة وصرخ متألمًا: لقد خدعتني يا رب، إنك ماكر دائمًا، ودائمًا لا ترحم. إنك لا تشفق على البشر. اظهر. أنا صموئيل أناديك. لم لا تتكلم؟

اضطرب يسَّى، وجاء إليه قائلًا: ما يزال هناك داود أصغرهم، إنه يرعى الغنم.

– استدعه.

قال الأب: إلياب، اذهب وادع أخاك.

قطب إلياب حاجبَيه ولم يرد؛ فخاطب الأب ابنه الثاني: أبيناداب، اذهب وادع أخاك.

لكن هذا رفض أيضًا، ورفضوا كلهم؛ فنهض صموئيل عن العتبة:

– افتح الباب، أنا سأذهب بنفسي.

– هل أصف لك شكله لتتعرَّف عليه؟

– لا، سأتعرف عليه أكثر من أبيه وأمه.

وفيما هو يصعد الهضبة ويتعثر على الحجارة، بدأ يصب لعناته صارخًا: لا أريد. لا أريد.

ثم لمح شابًّا واقفًا بين غنمه، ذا شعر أحمر متوهجٍ يشع كالشمس المشرقة. توقف وخار مثل عجل. ناداه بلهجة آمرة: تعالَ إليَّ يا داود.

– بل تعالَ أنت إليَّ؛ أنا لا أترك غنمي.

وزأر صموئيل وهو يتقدم ممتلئًا بالنقمة: إنه هو. إنه هو. اقترب منه وأمسك بكتفه، وغاص بأصابعه في ظهره، وفحص ساقه ثم عاد إلى الرأس. فأبعد الصبي رأسه غاضبًا: من أنت؟ ماذا تقصد بفحصك لي؟

– أنا صموئيل خادم الرب. لقد أمرني أن أذهب فذهبت. أنا قدمه وفمه وظِله على الأرض، انحنِ.

ثم تلمَّس قمة رأس الصبي، وسكب الزيت المقدس.

– إني أكرهك، لا أريدك. أنا أحب آخر، لكن رياح الرب تمر من فوقي وضد إرادتي. ها أنا ذا أرفع يدي وأسكب الزيت المقدس على رأسك. داود ملك إسرائيل الممسوح بالزيت. داود ملك إسرائيل الممسوح بالزيت. داود ملك إسرائيل الممسوح بالزيت. وضرب القارورة المقدسة على الحجارة فحطمها. لقد حطمت قلبي بالطريقة ذاتها يا رب، لم أعد راغبًا في العيش.

وانطلقت سبعة غربان من أعماق السماء، وتحلَّقت فوقه في دائرة، وراحت تنتظر. حلَّ النبي عمامته الخضراء، ونشرها على الأرض مثل الكفن. تشجعت الغربان واقتربت أيضًا. غطَّى النبي وجهه بأسماله المرقَّعة، ولم يتحرك بعد ذلك.[٥]

تترافق قصة صعود داود فيما تبقَّى من سردية سفر صموئيل الأول مع قصة سقوط شاءول، وتتشابك القصَّتان في حبكة درامية مؤثِّرة. لقد كان على شاءول إلى جانب صراعه مع أعداء شعبه أن يتصارع مع العطب الداخلي الذي أصابه به الرب، والذي جعله أحيانًا يتصرف كمجنون، وأن يتصارع مع داود الذي مسحه الرب ملكًا على الرغم من محبَّته له، والإحساس بالأبوة تجاهه، حتى إنه حاول مرارًا قتله. وعندما دافع ابنه يوناثان عن داود أمامه بسبب الصداقة العميقة التي نشأت بين الطرفَين، قال له بصريح العبارة: «ما دام ابن يسَّى حيًّا على الأرض لا تثبت أنت ولا مملكتك» (صموئيل الأول، ٢٠: ٣١). أي أنه كان يأمل في استمرار ملكه وتوريثه ليوناثان من بعده، وإحباط خطة يهوه في إحلال داود محله، وخلال هذه الأحداث مات صموئيل.

---

[٥] الصفحات من ٢٨١–٢٨٧.

وقد التقى شاءول بداود بعد أن مسحه صموئيل ملِكًا عقب نوبة اكتئابٍ شديدة ألَّمت به، فنصحه عبيدُه أن يفتشوا له عن رجلٍ يُحسن الضرب بالعود، ويكون إذا حلَّ عليه الروح الرديء من قِبل الرب أنه يعزف له فتطيب نفسه. فقال واحد من الغلمان: لقد رأيت ابنًا ليسَّى البيتلحمي يُحسِن الضرب، وهو فصيح وجميل والرب معه. فأرسل شاءول رسلًا إلى يسَّى يقول له: أرسل إليَّ ابنك داود الذي مع الغنم. فجاء داود إلى شاءول، ووقف أمامه فأحبه جدًّا، وجعله حامل سلاح له، وكان إذا جاءه الروح الرديء أن داود كان يعزف له فتطيب نفسه (صموئيل الأول، ١٦: ١٤–٢٣).

كان من الممكن لداود أن يبقى شخصية منسية في حاشية شاءول لولا حادثة غيَّرت مجرى حياته؛ فقد جمع الفيليستيون جيوشهم، واصطَّفوا للحرب، ووقف قبالتهم جيش شاءول؛ فخرج رجل مبارز من الفيليستيين اسمه جوليات، طوله ست أذرع مغطًّى بالدروع ومدجَّجًا بالسلاح؛ فوقف وعرض الدخول في مبارزة فردية مع واحدٍ من جيش شاءول تقرر مصير المعركة، ولكن أحدًا لم يجرؤ على منازلته؛ فبقي يتقدَّم ويقف صباحًا ومساءً ويقول الشيء نفسه. وأخيرًا تقدَّم داود، وقال لشاءول: عبدك يذهب ويحارب هذا الفيليسيتي. فقال له شاءول: لا تقدر على محاربته لأنك غلام وهو رجل حرب منذ صباه. ولكن داود أصرَّ وتباهى أمام شاءول بأنه قَتل من قبل أسدًا ودبًّا بعصا الراعي. فنزل شاءول عند رغبته وألبسه دروعه وقلَّده سيفه؛ فعزم داود أن يمشي ولكنه تعثَّر لأنه لم يكن قد تعوَّد لبس عُدة الحرب؛ فنزعها عنه وأخذ عصاه والتقط خمسة حجارة جعلها في جِراب الرُّعاة وحمل مقلاعه بيده وتقدم نحو جوليات؛ فلما رآه استحقره لأنه كان غلامًا وأشقر، جميلَ المنظر، وقال له: ألعلي كلب حتى تأتي إليَّ بعصًا؟ ولعن داود بآلهته ثم تقدَّم للقائه، وأسرع داود نحوه ثم مد يده إلى الجراب وأخرج منه حجرًا ورماه بالمقلاع وضرب جوليات في جبهته فسقط على الأرض؛ فركض داود واستلَّ سيف جوليات وقطع به رأسه. عند ذلك هتف عسكر شاءول ولحقوا بالفيليسيتين الهاربين ونهبوا محلتهم، وجاء داود إلى شاءول ورأس جوليات بيده. وتعلقت نفس يوناثان بن شاءول بداود فخلع العباءة التي عليه، وأعطاها له مع سيفه وقوسه ومنطقته، ونشأت بين الطرفَين صداقة قوية منذ ذلك اليوم. ثم إن شاءول ضمَّه إلى جيشه وجعله رئيس ألف؛ فكان مفلحًا في جميع طرقه، يدخل ويخرج والرب معه، وراحت النساء تهتف له وتحييه بالأغاني، ثم إن شاءول زوَّجه ابنته ميكال.

ولكن شاءول بدأ يخشى من داود لأنه عرف، بطريق الحدس، أن الرب الذي تحوَّل عنه صار إلى جانب داود. وعندما تكررت انتصاراته الحربية، وذاع صيته، تأكد لشاءول

صدق حدسه، وراح يفكر بالتخلص منه. وفي أحد الأيام اقتحم عليه الروح الرديء، وجُن في وسط البيت وكان داود حاضرًا؛ فشرَّع شاءول رمحه وضربه به، ولكن داود تحوَّل من أمامه وهرب. ثم إن شاءول راح يخطط لقتل داود فعلم يوناثان بذلك وحذَّر داود فهرب، وراح يتنقل متخفيًا من مكان إلى آخر وشاءول يلاحقه، وفي كل مرة يأتيه خبر عن تواجده في أحد الأمكنة كان يرسل إليه فِرقة من العسكر لقتله، أو يخرج بنفسه لهذه الغاية. وفي هذه الأثناء تجمَّع حول داود عدد من الشباب البطالين المغامرين بلغ عددهم أربعمائة فكان عليهم رئيسًا، وتحوَّل إلى زعيم مرتزقة تؤجِّر خدماتها لمن يطلب، لا سيما الفيليستيين.

ثم إن شاءول علم أن أخيطوب رئيس كهنة يهوه في مدينة الكهنة نوب ومن معه من الكهنة يقدمون المعونة لداود من زادٍ وسلاح؛ فاستدعاهم إليه وقال لرئيس الكهنة: لماذا يا أخيطوب فتنتم عليَّ أنت وابن يسَّى بإعطائك إياه خبزًا وسيفًا، وسألت من الله أن ينصره عليَّ؟ فأجابه أخيطوب: إن عبدك لا يعلم شيئًا من هذا صغيرًا أم كبيرًا. فقال شاءول للسُّعاة الواقفين لديه: دوروا واقتلوا كهنة الرب لأن يدهم أيضًا مع داود. فلم يرضَ عبيد الملك أن يمدوا أيديهم لقتل كهنة الرب. فقال شاءول لدواغ الآدومي رئيس رُعاته الذي نقل إليه خبر الكهنة: دُر أنت واقتل الكهنة. فدار عليهم دواغ، وقتل في ذلك اليوم خمسة وثمانين كاهنًا. ثم أرسل شاءول فرقة من الجند دمرت مدينة الكهنة (صموئيل الأول، ٢٢).

عند هذه المرحلة بلغ صراع شاءول مع قدَره أَوجَه، وليس بعد قتله كهنة يهوه سوى مواجهة المصير المحتوم. ولكن قبل أن نأتي إلى ذلك لا بد من إيراد هذه القصة من قصص ملاحقة شاءول لداود؛ لأنها تكشف عن العواطف المتناقضة لدى شاءول تجاه داود؛ فلقد أحبه وفي الوقت نفسه كان مضطرًّا لقتله.

ففي إحدى المرات قيل لشاءول إن داود مختبئ في برية عين جدي؛ فخرج عليه بثُلة من الجنود، فلما وصل إلى المكان شعر بالتعب فرأى مغارة، ودخل ليستريح فيها ولكنه نام. وكانت المغارة عميقة وواسعة وداود وبعض رجاله مختبئون فيها؛ فقال له رجاله إن الرب قد دفع إليه عدوه اليوم، وحرَّضوه على قتل شاءول وهو نائم. فقام داود وقطع قطعة من ثوب شاءول، وقال لرجاله: حاشا لي أن أفعل هذا الأمر بمسيح الرب. ثم أفاق شاءول وخرج من المغارة، فخرج داود وراءه وناداه: يا سيدي الملك. ولما التفت شاءول إلى ورائه سجد داود إلى الأرض، وقال: لقد دفعك الرب ليدي في هذا اليوم وقيل لي أن أقتلك، ولكنني أشفقت عليك، وقلت لا أمد يدي إلى سيدي لأنه مسيح الرب. انظر طرف

ثوبك في يدي لتعلم أنني لم أخطئ إليك، ولا أحمل لك شرًّا وأنت تطلب قتلي. يحكم الرب بيني وبينك. فقال شاءول: أهذا صوتك يا ابني داود؟ ثم رفع صوته بالبكاء، وقال لداود: أنت أبرُّ مني لأنك جازيتني خيرًا، وأنا جازيتك شرًّا (صموئيل الأول، ٢٤).

هذا الحوار المؤثر يرسم لنا صورة عن العلاقة الإشكالية بين الطرفَين؛ فداود يخاطبه بـ «يا أبي ومسيح الرب»، وشاءول يناديه بـ «يا بني»، وكلاهما يُعلن عن رغبته الصادقة في عدم إيذاء الآخر، ولكن الطرفَين مسوقان بقدَرهما من قِبَل الرب القابع في خلفية الأحداث، والتعبير عن العواطف الكامنة في الصدور لن يغيِّر مسار العلاقة بين الطرفَين؛ ولذلك فقد تقسَّى قلب شاءول بعد عودته إلى بيته، وعاد سيرته الأولى في ملاحقة داود.

قبل أن يتوجه شاءول إلى معركته الأخيرة مع الفيليسيتيين ارتكب خاتمة خطاياه وهي استشارة أصحاب الجن والتوابع بدل استشارة الرب؛ فقد قصد امرأة صاحبة جان ليعرف حظوظه في الحرب المقبلة، وطلب منها استخارة روح النبي صموئيل، فقال له صموئيل: لقد شقَّ الرب المملكة من يدك، وأعطاها لقريبك داود. غدًا أنت وبَنوك تكونون معي هنا، ويدفع الرب جيش إسرائيل ليد الفيليسيتيين (صموئيل الأول، ٢٨).

مزودًا بهذه النبوءة المرعبة توجَّه شاءول إلى المعركة عند جبل جلبوع، ودارت رَحى الحرب؛ فهرب رجال إسرائيل من أمام الفيليستيين، وسقط منهم الكثيرون قتلى في جبل جلبوع، فشدَّ الفيليستيون وراء شاءول وبَنيه فقتلوا أبناءه الثلاثة: يوناثان وأبيناداب وملكيشوع. واشتدت الحرب على شاءول فأصابه الرماة وانجرح جدًّا؛ فقال لحامل سلاحه: استلَّ سيفك وَاطْعَنِّي به لئلَّا يأتي هؤلاء الغُلف فيطعنوني ويقبحوني. فلم يشأ حامل سلاحه أن يطعنه؛ فأخذ شاءول سيفه وسقط عليه، ولما رأى حامل سلاحه أنه مات سقط هو على سلاحه أيضًا ومات معه. وفي الغد لما جاء الفيليستيون لتعرية القتلى وجدوا شاءول وبَنيه الثلاثة ساقطين في جبل جلبوع؛ فقطعوا رأسه ونزعوا سلاحه وسمَّروه على سور بيت شان، وأرسلوا إلى أرض الفيليستيين في كل جهة لأجل التبشير في بيت أصنامهم (صموئيل الأول، ٣١).

ولما سمع داود بما حدث رثى شاءول وصديقه يوناثان بالقصيدة التالية:

الظبي مقتول على شوامخك يا إسرائيل،
كيف سقط الجبابرة؟
لا تخبروا في جَت ولا تبشِّروا في أسواق أشقلون؛

لئلَّا تفرح بنات الفيليستيين،
لئلَّا تشمت بنات الغُلف.
يا جبال جلبوع لا يكن عليكن طلٌّ ولا مطر؛
لأنه هناك طُرح مِجَنُّ شاءول مجن الجبابرة.
مِن دم القتلى من شحم الجبابرة لم ترجع قوس يوناثان،
وسيف شاءول لم يرجع خائبًا.
شاءول ويوناثان المحبوبان في حياتهما لم يفترقا في موتهما،
أخف من النسور وأشد من الأسود.
يا بنات إسرائيل ابكين شاءول،
الذي ألبسكن القرمز ترفًا،
ورصَّع ثيابكن بحُلي الذهب.
كيف سقط الجبابرة، ويوناثان على شوامخكِ مقتول؟
قد تضايقتُ عليك يا أخي يوناثان،
حبك عندي كان أولى من حب النساء.
كيف سقط الجبابرة وبادت آلات الحرب؟

الفصل الثاني

مفهوم «المسيح»

بين التوراة والإنجيل والقرآن

«المسيح» مفهوم ديني تتقاسمه ثلاثة أديان، هي الإسلام والمسيحية واليهودية. وهو رغم تفاوت أهميته ومركزيَّته بين هذه العقائد، واختلاف مضامينه؛ فإن جوانب مشتركة تبقَى واضحة للعيان بالنسبة لمؤرِّخ الأديان والباحث في العقائد المقارنة. وهذا ما سوف نحاول إيضاحه في هذه الكلمة العاجلة التي لا يمكن لها أن تفي الموضوعَ حقَّه وتضيء كل جوانبَه. سوف نبتدئ ببسط المفهوم التوراتي للمسيح أولًا، ثم ننتقل إلى المفهوم الإنجيلي فالقرآني، معتمدين بشكلٍ أساسي على ما تقدِّمه لنا الكتبُ المقدسة الثلاثة، ومبتعدين قدر الإمكان عن مقولات اللاهوت والتفسير.

«المسيح» أو «المشيح» كلمة آرامية-عبرانية مشتقة من الفعل الثلاثي مَشَحَ الذي يعني، كما في العربية، اللمس والتمسيد الرفيق بالكف. وبالمعنى الطقوسي التوراتي فإن المسيحَ هو الممسوح بزيت المعبد المقدس من أجل تبريكه وإسباغ طابع القداسة عليه. هذا الزيت يُحضَّر من زيت الزيتون النقي، ممزوجًا بأطيابٍ معينة وَفق مقادير خاصة، ويُدعى زيت المسحة، ولا يجوز استخدامُه في الأغراض الدنيوية. فالمسح الطقوسي، والحالة هذه، هو نوع من شعائر التَّعْدية والعبور ينقل الشخص أو الشيء الممسوح بالزيت من مجال ما للناس إلى مجال ما لله.

أول مسحٍ طقوسي بالزيت يصادفنا في كتاب التوراة هو ما قام به يعقوب في سِفر التكوين (٣٥: ٦–١٥)، عندما نَصَبَ عمودًا وسَكَبَ عليه زيتًا في الموضع الذي تراءى له الربُّ فيه، ودعا المكان بيت إيل. وفي سفر الخروج (٣٠: ٢٢–٣٣)، يبيِّنُ الربُّ لموسى

كيفية تجهيز زيت المسحة، ويأمره أن يمسح به تابوت العهد وبقية الأدوات الطقسية، ويحرمُ عليه استخدامَه إلا في الأغراض الشعائرية. بعد ذلك، وفي سفر الخروج: ٤٠، يأمره أن يمسح أخاه هارون وبَنيه كهنةً على إسرائيل. ومنذ ذلك الوقت صار مسح الكهنة طقسًا متَّبعًا حتى نهاية القصة التوراتية. ولدينا مثال واحد عن مسح الأنبياء، وهو ما وَرَدَ في سفر الملوك الأول (١٩: ١٦) عندما أمر الربُّ النبيَّ إيليا أن يمسح تلميذه أليشع نبيًّا بعده قبل صعوده حيًّا إلى السماء. وعندما ابتدأ عصر الملوكية في إسرائيل، صار طقس المسح بالزيت بمثابة تنصيب رسمي للشخص الذي اختاره الربُّ لحكم إسرائيل، وتكريسه للرسالة المنوطة به تجاه شعب يهوه.

كان شاءول أول من مُسح ملكًا على إسرائيل بأمر الرب، ودُعي بـ «مسيح الرب». وهنا نفهم من سِفر صموئيل الأول، الذي نَقَلَ قصة اختيار شاءول ومَسْحِه، كيف أن طقسَ المسح يُحوِّل الشخص الممسوح إلى شخصٍ جديدٍ يحلُّ عليه روحُ الرب، حيث نقرأ: «ويكون عند مجيئك إلى هناك، إلى المدينة، أنك تصادف زُمرة من الأنبياء النازلين من المرتَفَعَة؛ فيحل عليك روحُ الرب؛ فتتنبأ معهم وتتحوَّل إلى رجلٍ آخر. وإذا أتت هذه الآيات عليك؛ فافعل ما وجَدَتْه يدُك لأن الربَّ معك» (١٠: ٥–٧).

عندما غضب الربُّ على شاءول لأنه لم ينفِّذ أمره كاملًا بقتل كل شعب العماليق رجالًا ونساءً وأطفالًا مع بقرهم وغنمهم وكلِّ مواشيهم، غادَرَه روحُ الرب، وحلَّ به روحٌ رديء يسبِّب له نوباتٍ من الجنون. بعد ذلك أَمَرَ الربُّ النبيَّ صموئيل أن يمسح الفتى داود ملكًا بدلًا عن شاءول الذي فقد حياته بعد فترة قصيرة في معركة مع الفلسطينيين. بعد أن غادر روحُ الربِّ شاءول حلَّ على داود، الذي يصف علاقتَهُ بإلهه بالكلمات التالية: «هذه كلمات داود، ووحيُ داودَ بنِ يَسَّى، وحيُ الرجل القائم في العُلا، مسيح إله يعقوب ومرنِّم إسرائيل الحلو: «روحُ الربِّ تكلَّم بي وكَلِمَتُه على لساني. قال إله إسرائيل: إلخ»» (صموئيل الثاني، ٢٣، ١–٣). نلاحظ في هذا النص كيف يجمع مسيحُ الربِّ بين المُلك الدنيوي وبين النُّبوة والكهنوت: فهو يكلِّم الربَّ ويكلِّمه، ولسانُه ينطق بوحي إلهه، وهو الوسيط بامتيازٍ بين عالم الألوهة وعالم البشر.

عندما شاخ داود، واستلقى على سرير الموت، أوصى بالمُلْك لابنه سليمان بمباركة من الرب، وأمر صادوق الكاهن وناثان النبي أن يمسحا سليمان مِلِكًا بعده. وهنا تستمر العلاقة المباشرة بين الربِّ ومسيحه؛ وهو يتراءى له في أحلامه، ويكلِّمه دون وسيط. نقرأ في سفر الملوك الأول (٣، ٥–١٢): «في جبعون تراءى الربُّ لسليمان في الحلم ليلًا، وقال:

اسأل ماذا أعطيك؟ فقال سليمان ... أعطِ عبدك قلبًا فهيمًا لأحكم على شعبك، وأميِّزَ الخير والشر ... فَحَسُنَ الكلام في عينَي الربِّ لأن سليمان سأل هذا الأمر؛ فقال له: ... هو ذا قد فعلتُ حسب كلامك، هو ذا أعطيتك قلبًا حكيمًا ومميزًا، حتى إنه لم يكن مثلك قبلك، ولا يقوم بعدك نظير.»

بعد وفاة سليمان، في القصة التوراتية، وزوال ما يُدعى بالمملكة الموحَّدة، التي انقسمت إلى مملكة السامرة ومملكة يهوذا، تحوَّل طقسُ المسح بالزيت إلى إجراءٍ روتيني يقوم به كبيرُ الكهنة من أجل تنصيب الملك الجديد الذي انتقل إليه المنصبُ بالوراثة أو بالاغتصاب، وكانت مراسِم التنصيب تجري في أجواءٍ اعتيادية، وغالبًا ما لا يذكر النص الكتابي شيئًا عنها، بل يكتفي بالقول إن فلانًا قد مَلَكَ على أورشليم أو على السامرة، وأن مُلْكه قد دام كذا سنة. ولكن كل ملوك السامرة، منذ يربعام بن ناباط مؤسِّس مملكة إسرائيل، قد حادوا عن دين يهوه، وعبدوا الآلهة الفلسطينية التقليدية، وكذلك فعل معظم ملوك يهوذا. وهذا ما خلق لدى أنبياء العهد القديم، الذين كانوا يعنِّفون ملوكهم بشدة على عدم أمانتهم ليهوه، رجاءً في مَلِك مثالي قادم ومسيح حقيقي للرب. وشيئًا فشيئًا، أخذ مفهوم المسيحانية المَلَكية بالتغيُّر، وبدل التغنِّي بفضائل الملك المسيح المعاصر، راحت مزامير العهد القديم تتطلَّع إلى الملك المسيح القادم، وتصف مجدَه وكفاحَه وانتصاراته. وقد تكرَّس هذا الاتجاه بعد زوال مملكة إسرائيل-السامرة عام ٧٢١ق.م. وتحوُّلها إلى ولاية آشورية، وزوال مملكة يهوذا عام ٥٧٨ق.م. وتحوُّلها إلى ولاية بابلية، وانتهاء ما يُدعى بعصر الملوكية. فمسيح الربِّ لم يعُد مَلِكًا يحكم على شعب يهوه في الزمن الحاضر، بل تحوَّل إلى شخصية رؤيوية نبوية، سوف تظهر في المستقبل لتعيد العصر الذهبي لإسرائيل، وتجمع شَتات المنفيين في الأقطار البعيدة، وتُرجِعَهم إلى أورشليم، وتحاربَ أعداء شعب يهوه في كلِّ مكان لتجعل في النهاية أممَ الأرض قاطبة عبيدًا لبني إسرائيل (راجع على سبيل المثال: إشعيا، ٣٤: –٣ و٤٩: ٢٥–٢٦ و٦٠: ١–١٤).

وبما أن سلالة داود هي التي حكمت في أورشليم حتى دمارها وسَبْي أهلها على يد البابليين؛ فإن المسيح القادم سيكون من نسل داود، الذي وَعَدَه الربُّ بأن نسله سوف يحكم في أورشليم إلى الأبد، على ما نقرأ في العديد من مواضع الكتاب، ومنها ما وَرَدَ في المزمور، ٨٩ (٣٤–٣٦): «لا أنقض عهدي، ولا أغيِّر ما خرج من شفتَي. مرة حلفت بقدسي أني لا أكذب لداود. نسله إلى الدهر يكون، وكرسيه كالشمس أمامي». فالمسيح

القادم هو غصنٌ ينبت من شجرة نسب داود التي لم تنقطع، على ما نقرأ في سفر إرميا (٢٣، ٥–٨): «... وأقيم لداود غُصنَ برٍّ فيملك وينجحُ، ويُجري حقًّا وعدلًا في الأرض. في أيامه يُخلَّصُ يهوذا، ويسكن إسرائيل آمنًا ... حي هو الربُّ الذي أَصْعَدَ وأتى بنسل بني إسرائيل من أرض الشمال، ومن جميع الأراضي التي طَردتُهم إليها؛ فيسكنون في أرضهم.» ونقرأ في سِفر إشعيا أيضًا عن الغصن الذي ينبت من شجرة داود بن يَسَّى: «ويخرج قضيبٌ من جذع يَسَّى، وينبت غصنٌ من أصوله، ويحلُّ عليه روحُ الرب، روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوة» (إشعيا، ١١: ١–٢).

وبتأثير الأفكار الزرادشتية التي شاعت في المنطقة المشرقية عقب استيلاء قورش على بابل عام ٥٣٩ق.م. ووراثة فارس للإمبراطورية البابلية، قامت الأيديولوجيا التوراتية بالمزاوجة بين فكرة المسيح القادم وفكرة المخلِّص الزرادشتي. فوَفق التعاليم الأصلية لزرادشت، يظهر في آخر الأزمنة مخلِّص البشرية الذي يقود المعركة الفاصلة الأخيرة ضد الشيطان ويقضي عليه. عندها يقوم الله بتدمير العالم القديم الملوَّث بعناصر الشر، ثم يعمل على تجديده، ليغدو فردوسًا خالصًا يعيش فيه الأخيارُ الصالحون في زمنٍ مفتوحٍ على الأبدية. وفيما بعد أَدخلت التطويرات اللاهوتية اللاحقة تنويعاتٍ جديدة على فكرة المخلِّص الزرادشتي. فهذا المخلِّص المَدعو ساوشنياط سوف يأتي من نسل زرادشت نفسه، عندما تحمل به عذراءٌ تنزل للاستحمام في بحيرة كاناسافا، حيث تتسرَّب إلى رحِمها بذور زرادشت التي حفظها الملائكة في البحيرة إلى اليوم الموعود.

لقد أثَّرت فكرة نهاية الزمن هذه بقوة على فكرة ملكوت الربِّ القادم على الأرض في التوراة، ولكن بعد تحويرها بما يتلاءم مع الأيديولوجيا التوراتية الشوفينية. فإذا كان التاريخ في المفهوم الزرادشتي يسير نحو استئصال الشرِّ في العالم، واستعادته نقيًّا وطاهرًا كما كان في لحظة الخلق الأول ليعيش فيه الصالحون؛ فإن التاريخ في المفهوم التوراتي يسير نحو سيادة الإله يهوه الكاملة على الأرض، بعد أن يرسل مسيحَه قُدَّامه ليمهِّد له الطريق ويكسرَ شوكة أعداء إسرائيل، ويعيدَ أمجاد أورشليم الضائعة. أما مراحل التاريخ السابقة فلا يوجِّهها صراع الخير والشر كما هو الحال في المعتقَد الزرادشتي، بل صراعُ يهوه ضد الآلهة الأخرى، ومحاولتُه تنصيب نفسه معبودًا أوحدَ لدى الشعب الذي اختاره، ثم قيادة هذا الشعب في حربٍ ضروس ضد بقية الأمم والشعوب لإخضاعها وتحويلها إلى خدمٍ وعبيدٍ لدى بني إسرائيل. عند ذاك ينتهي التاريخ، ويحلُّ ملكوت الربِّ على الأرض، ملكوت يديره يهوه بنفسه.

يبتدئ ملكوت الربِّ بما تدعوه أسفار الأنبياء بيوم الرب. في ذلك اليوم يرسل يهوه على الأرض عددًا من الكوارث الطبيعية تمهِّد لهجومه الكاسح على الأمم. فالسموات تُطوى وتلتف كدَرْج من ورق (إشعيا، ٣٤: ٤). والشمس والقمر يظلمان والنجوم تنطفئ (يوئيل، ٣: ١٥). والأرض تنسحق وتتشقَّق وتترنَّح مثل السكران، وتنفتح عليها ميازيب من الأعالي (إشعيا، ٢٤: ١٧–٢٠). يعمُّ الظلام والسحاب والضباب؛ فيمشي الناس كالعُمْي، وبنار غيرة يهوه تؤكل الأرض؛ لأنه يصنع فناءً مباغتًا لسكانها (صفنيا، ١: ١٤–١٨)؛ فقتلاها تطرح وجيفها تصعد نتانتها وتسيل الجبال بدمائهم (إشعيا، ٣٤: ٣). ثم يتدخل يهوه بشخصه لإفناء الأمم؛ فهو يستيقظ مثل جبار تَعْتَعَه السُّكْرُ، ويضرب أعداءه إلى الوراء (مزمور ٧٨: ٦٥)، ويجمع إليه الجيوش، ويستعرض قواته (إشعيا، ١٣: ٣–٥). ويبدأ هجومه بصرخة الحرب المرَّة (صفنيا، ١: ١٤).

بعد هذه الأحداث الجِسام تدخل الأرض في حالة فردوسية مهيَّأة لسعادة بني إسرائيل الذين يتسلَّطون على من بقي حيًّا من الأمم الأخرى. نقرأ في سِفر إشعيا (١١ و١٤): «ويكون في ذلك اليوم أن الرب يعيد يده ثانية ليقتني بقية شعبه ... يجمع منفيي إسرائيل، ويضم مشتَّتي يهوذا من أربعة أطراف الأرض» (١١: ١١-١٢)، «... فتقترن بهم الغرباء وينضمون إلى بيت يعقوب ... ويمتلكهم بيتُ إسرائيل في أرض الربِّ عبيدًا وإماءً، ويسبون الذين سَبَوْهم، ويتسلَّطون على ظالميهم» (١٤: ١-٢).

نعود إلى مسيح آخر الأزمنة لنضيء أهمَّ معالم شخصيته: فهو يُولَد كطفل خارق، له من صفات الآلهة والبشر معًا. نقرأ في سفر إشعيا (٩: ٢–٧): «الشعب السالك في الظلمة أبصر نورًا عظيمًا ... الجالسون في ظلال الموت أشرق عليهم نور ... لأنه يُولَد لنا ولد، ونُعطى ابنًا، وتكون الرياسة على كتِفَيه، ويُدعى اسمُه عجيبًا، مشيرًا، إلهًا قديرًا، أبًا أبديًّا، رئيسَ السلام. لنمو رياسته وللسلام لا نهاية، على كرسي داود وعلى مملكته، من الآن إلى الأبد.» وهنالك إشارة واحدة في الكتاب إلى ولادة هذا الطفل من عذراء. نقرأ في سِفر إشعيا (٧: ١٤): «ويعطيكم السيد نفسه آية. ها العذراء تحبل وتلد ابنًا وتدعو اسمه عمانوئيل.» والاسم عمانوئيل في العبرية يعني الرب معنا. وهو يُدعى ربًّا وسيدًا، ويجلس عن يمين يهوه في آخر الأزمنة. نقرأ في المزمور ١١٠ على لسان داود، فيما يُفهَم منه إشارة إلى مسيح آخر الأزمنة، الذي سيظهر ليُدين الأمم ويحاكمها وينتقم لشعبه: «قال الرب لربي اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئًا لقدمَيك ... يَدين بين الأمم، ملأ جثثًا أرضًا واسعة سحق رءوسها.»

هذه الصلة الحميمة بين الربِّ ومسيحه يُعبَّر عنها مجازًا بصِلة الأبوة والبُنُوة. نقرأ في المزمور ٢: «إني أخبر من جهة قضاء الربِّ أنه قال لي: أنت ابني أنا اليوم ولدتُك. اسألني فأعطيك الأمم ميراثًا، وأقاصي الأرض ملكًا لك، تحطمهم بقضيبٍ من حديد، مثل إناء خزَّاف تكسرهم.» إن ما نفهمه من قول الربِّ لمسيحه في هذا المزمور «أنا اليوم ولدتك» هو أن علاقة الأبوة والبُنُوة بين الطرفَين ليست علاقة قديمة، بل حادثة، وأنها قد تأسَّستْ بعد مسحه واختياره، دون أية صِلة ميتافيزيقية من أي نوع تجعل مسيح الربِّ مشاركًا له في الطبيعة أو القِدَم.

ومن الجدير ذكرُه هنا أن صِلة الأبوَّة والبُنوة هذه ليست وقفًا على مسيح آخر الأزمنة؛ فلقد دعا الكتاب قبل ذلك ملوك إسرائيل الأوائل بأبناء الرب. نقرأ على لسان يهوه في المزمور ٨٩ (٢٠–٢٧) «وجَدْتُ داود عبدي، بدهن قداستي مسحته ... هو يدعوني أبي أنت، إلهي وصخرة خلاصي، وأنا أيضًا أجعله بكرًا، أعلى من ملوك الأرض.» وفي سِفر صموئيل الثاني (٧: ١٣–١٤) يقول يهوه بخصوص أبوَّته للملك سليمان: «هو يبني لي بيتًا لاسمي، وأنا أثبِّت كرسي مملكته إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لي ابنًا.» هذه الأبوَّة المجازية هي نوع من التبنِّي لشخصية مميَّزة حلَّ عليها روحُ الرب، وتكلَّم من خلالها وكلَّمتْه، وجعلها وسيطًا بينه وبين شعبه. فإذا كان شعبُ إسرائيل جملةً ابنًا ليهوه (على ما نقرأ في العديد من مواضع الكتاب، ومنها الخروج (٤: ٢١–٢٢): «إسرائيل ابني البكر»، وهوشع (١١: ١): «لما كان إسرائيل غلامًا أحببتُه، ومن مصر دعوتُ ابني») فإن ذلك المختارَ من إسرائيل هو الأجدر بهذا اللقب، وبنوَّته للربِّ إنما تعكس نوع العلاقة التي أسَّسها يهوه مع شعبه منذ البداية.

على أن نوعًا من الحقيقة المسيحانية، القائمة في عالم المُثُل قبل تجسُّدها الواقعي في عالم الظواهر يمكن عزوُها لمسيح آخر الأزمنة، من خلال مفهوم «ابن الإنسان» الذي نصادفه في سِفر دانيال (٧: ٩–١٤). ففي مقطع شديد السِّرانية والغموض من رؤيا دانيال نواجه شخصية ضبابية يدعوها النص بابن الإنسان، تُدعى للمثول في حضرة الربِّ، الذي يلقِّبه النص هنا بقديم الأيام؛ فيعطيه سلطانًا أبديًّا على الأرض: «كنت أرى أنه وُضعَت عروش، وجلس قديم الأيام. لباسُه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقي ... ورأيت في رؤى الليل؛ فإذا مع سحب السماء مثل ابن إنسان أتى وجاء إلى قديم الأيام؛ فقرَّبوه قدَّامه؛ فأعطي سلطانًا ومجدًا وملكوتًا لتتعبَّد له كل الشعوب والأمم والألسنة. سلطانُه سلطانٌ أبدي لا يزول، وملكوته لا ينقرض.»

هذه هي الإشارة الوحيدة إلى ابن الإنسان في الأسفار التوراتية القانونية، إلا أن هذه الشخصية قد بقيت موضع تأمُّل لاهوتي في الأسفار غير القانونية التي كُتِبَ معظمُها فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي، والتي جرى استبعادُها من التوراة العبرية في نصِّها النهائي المعتمَد من قِبَل مجمع يمنيا حوالي سنة ٩٠م، ولكن قراءتها لم تُمنع، ومارست تأثيرًا مهمًّا على الفكر اليهودي. ولعل المقطع التالي، الذي أنقله عن سِفر أخنوخ الأول، يعطي صورة عن التأمُّلات اللاهوتية المتأخرة بخصوص ابن الإنسان المحجوب. فأخنوخ الذي صعد إلى السماء في رؤى الليل وقادته الملائكةُ في جولة كشفت له أسرارَها، يصف لنا مواجهته مع ابن الإنسان بالكلمات التالية: «هناك رأيت الذي رأسُه مبدأُ الأيام. كان رأسُه مشتعلًا بياضًا مثل الصوف، ومعه كائنٌ آخر له مظهر الإنسان، ووجهُه ممتلئٌ نعمةً كملاكٍ قديس. فسألت الملاك أن يكشف لي سرَّ ابن الإنسان؛ مَن هو؟ ومن أين أتى؟ ولماذا يرافق مبدأ الأيام؟ فقال لي: هو ابن الإنسان الممتلئ بالخير، والذي به يحيا الخير، وتنكشف الكنوز الخبيئة؛ لأن ربَّ الأرواح قد اختاره، وقَدَرُه خيرٌ كلُّه أمام ربِّ الأرواح إلى الأبد. إن ابن الإنسان الذي رأيت سيرمي الملوكَ والجبابرةَ والأقوياءَ عن عروشهم لأنهم لم يُسبِّحوا بحمده، ولم يمجِّدوه، ولم يعترفوا بمصدرِ مُلكِهم وسلطانهم. سوف يخلع قلوب الأقوياء، ويكسر أسنان الخُطأة، ويخفض وجوه العُتاة فيمرِّغها بالعار، ليجعل الظلمةَ مسكنَهم والديدانَ سريرَهُم، هناك يضطجعون ولا يقومون.»[١]

لقد جاءت هذه التأمُّلات في فترة شهدت ازدهار الأفكار المسيحانية المهدية؛ حيث راح الناسُ يترقبون ظهور المخلِّص، وفي هوس جمعي يرصدون علامات اليوم الأخير، خصوصًا في فلسطين التي تغذَّت أكثر من غيرها بفكرة المسيح المنتظَر، وذلك بتأثير الأفكار الزرادشتية من جهة والأفكار التوراتية من جهة أخرى، في هذا المناخ النفسي والفكري جاءت ولادةُ يسوع وحياتُه القصيرةُ العاصفة، بين عام ٦ق.م. وحوالي عام ٣٠ بعد الميلاد.

من المهم فيما يتعلَّق بفهمنا لسيرة يسوع وتعاليمه، أن نميِّز في النصِّ الإنجيلي بين ما قاله يسوع نفسُه، وما قاله الآخرون عنه. فمؤلِّف إنجيل لوقا يروي لنا في قصة

---

[١] J. H. Charlesworth, ed., The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1, p. 13 ff.

الميلاد أن الله أرسل الملاك جبرائيل ليبشِّر السيدة مريم بمولد يسوع، فلما رأتْه خافت واضطربت، فقال لها جبرائيل: «لا تخافي يا مريم لأنك وجدتِ نعمة عند الله، وها أنت ستحبلين وتلدين ابنًا وتسمِّينه يسوع، هذا يكون عظيمًا، وابن العليِّ يُدعى، ويعطيه الربُّ الإله كرسي داود أبيه، ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد، ولا يكون لمُلكه نهاية. فقالت مريم للملاك: كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلًا؟ فأجابها الملاك، وقال لها: الروح القدس يحلُّ عليك وقوة العليِّ تُظللك. فلذلك القدوسُ المولودُ منك يُدعى ابن الله» (لوقا، ١: ٢٦–٣٥). في هذا المقطع عددٌ من الألقاب المعزوَّة إلى يسوع، والتي تتطابق مع ما وَرَدَ في نبوءات العهد القديم عن المخلِّص القادم؛ فهو ابن داود، وهو ملك إسرائيل، وهو ابن الله، وهو المسيح الذي يحكم إلى آخر الدهر.

ولكن يسوع قد تفادى الإشارةَ إلى نفسه بأيٍّ من هذه الألقاب خلال فترة دعوته، بينما أطلقها عليه الآخرون رغم ممانعته الواضحة لها وتهرُّبه منها. فعندما رأى الناس معجزاتِه تداعوا لتنصيبه ملِكًا، ولكنه توارى عن الأنظار، وانصرف إلى الجبل وحده (يوحنا، ٦: ١٥). وعندما قال له أحد تلامذته وهو نثنائيل: «يا معلم، أنت ابن الله، أنت ملك إسرائيل» لم يجِبه بما يوحي بقبوله للَّقب، وإنما صرف أذهان تلامذته إلى اللقب الذي كان يفضِّله وهو ابن الإنسان حين أجاب: «الحقَّ، الحقَّ أقول لكم، من الآن ترَون السماء مفتوحة، وملائكة الله يصعدون وينزلون على ابن الإنسان» (يوحنا، ١: ٤٩–٥١). وعند شفائه للممسوسين كانت الشياطين تخرج منهم وهي تصرخ وتقول: أنت المسيح ابن الله، ولكنه كان ينتهرهم، ولا يدعهم يتكلمون (لوقا، ٤: ٤١). وعندما قال له بطرس: أنت المسيح ابن الله، أوصى تلامذته ألَّا يقولوا لأحدٍ إنه المسيح، ثم راح يحدِّثهم عن ابن الإنسان، وعن مهمته في هذا العالم، وعن قدومه الثاني في آخر الأزمان، قائلًا: «فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته، وحينئذٍ يجازي كلَّ واحد حسب عمله» (متَّى، ١٦: ١٣–٢٨). وفي رواية لوقا للحادثة نفسها نجد يسوع أكثر حدة فيما يتعلق بتفاديه لقبَ المسيح وتحويل أنظار تلامذته إلى مفهوم ابن الإنسان: «فقال لهم: وأنتم مَن تقولون إني أنا؟ فأجاب بطرس وقال له: أنت المسيح. فانتهرهم كي لا يقولوا لأحدٍ عنه. وابتدأ يعلِّمهم أن ابن الإنسان ينبغي أن يتألم كثيرًا، ويُرفَض من الشيوخ ورؤساء الكهنة والكَتَبة ويُقتَل، وبعد ثلاثة أيام يقوم» (لوقا، ٩: ١٨–٢٢).

وفيما يتعلق بلقب ابن داود؛ فقد أعلن يسوع صراحة أن المسيح ليس من سلالة داود عندما قال لجماعة من الصدوقيين: «كيف يقولون إن المسيح هو ابن داود، وداود

نفسه يقول في كتاب المزامير: قال الرب لربِّي: اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئًا لقدمَيك؟ فإذا كان داود يدعوه ربًّا فكيف يكون ابنه؟» (لوقا، ٢٠: ٤١–٤٤).

لقد كان تفادي يسوع لهذه الألقاب نابعًا من تداعياتها السياسية لدى أهل مقاطعة اليهودية والجماعات اليهودية الموزعة في فلسطين. وبدلًا عنها فقد فضَّل يسوع أن يُطلِق على نفسه لقب ابن الإنسان، الذي يحمل مضامين لاهوتية لا صِلة لها بالهموم السياسية والنزعات القومية. وقد أعلن في أول تبشيرٍ علني له عن فحوى رسالته، عندما دخل المجمع الكنيس في مدينة الناصرة. نقرأ في إنجيل لوقا (٤: ١٦–٢٢): «وجاء إلى الناصرة ودخل المجمع وقام ليقرأ؛ فدُفعَ إليه سِفْرُ إشعيا النبي. ولما فتح السِّفر وجد الموضع الذي كان مكتوبًا فيه: روح الربِّ عليَّ لأنه مسحني لأبشِّر المساكين، أرسلني لأشفي منكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعُمي بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرية، وأكرز بسَنَة الربِّ المقبولة. ثم طوى السِّفر وسلَّمه للخادم وجميع الذين في المجمع كانت عيونهم شاخصة إليه؛ فابتدأ يقول لهم: إنه اليوم قد تمَّ هذا المكتوب في مسامعكم.»

كما أوضح يسوع لتلامذته تدريجيًّا مفهومَه الخاص عن ملكوت الله، وميَّزه بحدَّة عن ملكوت يهوه الذي كان اليهود يتطلَّعون إليه. فملكوت يسوع هو ملكوت روحاني، يشمل جميع الأمم والشعوب، ورابطةٌ تجمع المؤمنين إلى بعضٍ وإلى خالقهم، بعد عصور الظلام التي باعدت بينهم. إنه عصر تتم فيه معرفة الآب، أبي البشر أجمعين الذي لم يعرفه اليهود قَطُّ. قال يسوع لليهود: «أنا هو الشاهد لنفسي، ويشهد لي الآب الذي أرسلني. فقالوا له: أين هو أبوك؟ أجاب يسوع: لستم تعرفونني أنا ولا أبي، لو عرفتموني لعرفتم أبي أيضًا» (يوحنا، ٨، ١٨–١٩). وقال لهم أيضًا: «أنا أتكلَّم بما رأيت عند أبي، وأنتم تعملون بما رأيتم عند أبيكم … فقالوا له: لنا أب واحد وهو الله. فقال لهم يسوع … أنتم من أب هو إبليس، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا … الذي من الله يسمع كلام الله. لذلك أنتم لستم تسمعون لأنكم لستم من الله» (يوحنا ٨، ٣٨–٤٧).

مع ظهور يسوع الذي افتتح ملكوت السموات يَعقِد الله صلحًا مع البشرية، ويمُدُّ لها يد الخلاص من الخطيئة الأولى ومن الموت ومن سلطان إبليس، أمير الظلام، الذي كان سيد هذا العالم قبل البشارة، ويعقد معها عهدًا جديدًا هو عهد الله مع الإنسانية، يحلُّ محلَّ العهد القديم الذي كان عهد يهوه مع بني إسرائيل. فالملكوت حاضر، هنا والآن، بعد ظهور المخلِّص وموته الطوعي فداءً عن البشرية الخاطئة، ولَسوف يستمر

بعد ذلك ردحًا من الزمن يكفي لتنقية العالم من عناصر الشر، وحرمان الشيطان مما تبقَّى له من سُلطة. عند ذاك سيعود ابن الإنسان في قدومه الثاني على غمام المجد في اليوم الأخير الذي يشهد دمار العالم القديم؛ فيجلس على كرسي مجده ليميِّز الأشرار من الصالحين؛ فيفتح بوابة النعيم لأهل اليمين، ويفتح بوابة الجحيم لأهل اليسار. نقرأ في متَّى (٢٤: ٢٩–٣١): «بعد ضيق تلك الأيام تُظلِم الشمس، والقمر لا يأتي ضوءَه، والنجوم تتساقط من السموات، وقوات السموات تتزعزع، حينئذٍ تظهر علامةُ ابن الإنسان في السماء؛ فيرسل ملائكته ببوقٍ عظيم الصوت فيجمعون مختاريه من الرياح الأربعة». وفي متَّى (٢٥: ٣١–٣٤): «ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميعُ الملائكة القديسين معه، فحينئذٍ يجلس على كرسي مجده، ويجتمع أمامه جميع الشعوب، فيميز بينهم كما يميز الراعي الخِراف من الجداء؛ فيقيم الخِراف عن يمينه والجداء عن اليسار، ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي لترثوا الملكوت المُعَدَّ لكم منذ إنشاء العالم ... ثم يقول للذين عن اليسار اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدَّة لكم.»

ويسوع، بإعلانه لإنجيل الملكوت قد افتتح نظامًا دينيًّا جديدًا. فالشريعة التوراتية تنتهي ويبطل مفعولُها مع البشارة الجديدة، وسلسلة أنبياء العهد القديم تتوقف عند يوحنا المعمدان. ففي قول يسوع المشهور: «أريد رحمة لا ذبيحة» (متَّى، ٩: ١٣) تقويضٌ لمؤسَّسة القربان التوراتي وإعلانٌ لسدى الطقوس التوراتية، وتأسيسٌ لطقوسٍ تقوم على القلب لا على الدم. لقد حمل اليهود نِير الشريعة بسبب غلاظة قلوبهم، أما المؤمنون الجدد فيحملون نِير المسيح وهو هيِّن وخفيف، على ما يقوله يسوع في إنجيل متَّى (١١: ٢٨–٣٠): «تعالوا إليَّ يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال، وأنا أريحكم. احملوا نيري عليكم وتعلَّموا مني ... لأن نيري هيِّن وحملي خفيف.» وهو يصف شريعة العهد الجديد بالخمرة الجديدة التي لا يجوز أن تُصَبَّ في زقاق[٢] قديمة هي شريعة العهد القديم، لئلَّا تفسد الخمر وتتشقق الزقاق (متَّى، ٩: ١٧). هذه الشريعة الجديدة قوامها المحبة. قال يسوع في جوابه لفريسي سأله عن الوصية العظمى في الناموس: «تحبُ الربَّ إلهك من كل قلبك، ومن كلِّ نفسك، ومن كلِّ فكرك. هذه الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلُها تحب قريبك كحبِّك لنفسك» (متَّى، ٢٢: ٣٥). وقال أيضًا: «وصية جديدة أنا أعطيكم، أن تحبوا بعضكم بعضًا» (يوحنا، ١٣: ٣٤).

[٢] مفردها زِق، وهو وعاء جلدي تُوضَع فيه السوائل.

هذا الرَّجَحان للأخلاق على الطقوس، يتجلَّى في أوضح صُوره في هزئه من طقوس الطهارة الشكلية التي تشكِّل لُباب الشريعة القديمة. فعندما احتج الفريسيون لأنهم رأوا تلاميذ يسوع يأكلون بأيدٍ غير نظيفة قال لهم: «ليس شيء من خارج الإنسان إذا دخل فيه يقدر أن ينجِّسه. لكن الأشياء التي تخرج منه هي التي تنجس الإنسان ... لأنه من الداخل، من قلوب الناس، تخرج الأفكار الشريرة» (مرقس، ٧، ١٥–٢٣).

مع هذه الشريعة الجديدة يتجاوز يسوع موسى، ولا يبقى للهيكل اليهودي ما يسوِّغ استمرارَه. وهذا ما أعلنه صراحةً عندما سألَته المرأة السامرية، وقد اعتقدت أنه نبي يهودي: «آباؤنا سجدوا في هذا الجبل، وأنتم تقولون إن في أورشليم الموضعَ الذي يجب أن يُسجَدَ فيه. فقال لها يسوع: يا امرأة صدِّقيني، إنه تأتي ساعة لا في هذا الجبل ولا في أورشليم تسجدون للآب. أنتم تسجدون لما لستم تعلمون، أما نحن فنسجد لما نعلم» ثم أوضح لها أن الخلاص لا يتم قبل التخلُّص من اليهود، عندما أردف قائلًا: «لأن الخلاص هو من اليهود، ولكن تأتي ساعة، وهي الآن، حين الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق» (يوحنا، ٤، ٩–٢٣).

في مشهد المحاكمة التي قادت إلى موت يسوع، أعلن يسوع عن نفسه كملكٍ ومسيح وابن لله. فهو الملك، ولكن مملكته ليست أرضية بل روحانية، على ما وَرَدَ في إنجيل يوحنا، عندما سأله الوالي الروماني بيلاطس: هل أنت ملك اليهود؟ فأجابه يسوع: «مملكتي ليست من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم لكان خدَّامي يجاهدون لكيلا أُسلَم إلى اليهود. فقال له بيلاطس: أفأنت إذن ملك؟ أجاب يسوع: أنت تقول إني ملك. لهذا قد ولدت أنا، ولهذا قد أتيت إلى العالم لأشهد للحق» (يوحنا، ١٨، ٣٣–٣٨).

وهو المسيح، ولكنه ليس المسيح اليهودي، بل ابن الإنسان الذي افتتح ملكوت الخلاص والغفران، والذي سيظهر مرة أخرى في نهاية الأزمان، لا لتخليص شعب إسرائيل بل للفصل النهائي بين الخير والشر. ففي إنجيل مرقس سأله رئيس الكهنة: «أنت المسيح ابن المبارك؟ فقال له يسوع: أنا هو. وسوف تبصرون ابن الإنسان جالسًا عن يمين القوة وآتيًا في سحاب السماء» (١٤، ٦١–٦٢).

نلاحظ في هذا المقطع من إنجيل مرقس كيف أكد يسوع لآخر مرة على الصلة الوثيقة بين لقب المسيح ابن الله، ولقب ابن الإنسان بمعانيه التي أفصح عنها سِفر دانيال وعددٌ من الأسفار التوراتية غير القانونية. فالمسيح ليس ابنًا لله بالمعنى الحَرفي للكلمة، بل هو تجسيدٌ في الزمن والتاريخ لحقيقة سالفة ونموذج قائم في عالم المُثُل. لقد كان عند

الله كفكرة تنتظر التحقق، وعندما حملت العذراء بيسوع من غير أب بشري، تجسَّدت الفكرةُ في إنسان هو ابنٌ لله مثل سائر البشر، ولكنه ابنٌ مميز لأنه لم يُولَد من روح إنسانية بل من روح الله مباشرة، على حدِّ قول الآية الكريمة: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ (التحريم: ١٢). وعلى حدِّ تعبير إنجيل متَّى (١: ٨) «لما كانت مريم مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا، وُجِدَتْ حُبلى من الروح القدس.»

ولكي أقرِّب مفهومَ ابن الله كما استخدمته الأناجيل إلى الذهنية الإسلامية؛ فإني ألجأ إلى مقارنة مفهوم ابن الإنسان بمفهوم الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي الإسلامي، ومترادفه الآخر الإنسان الكامل. فالنبي محمد هو تحقُّق في الزمن والتاريخ لحقيقة سابقة على وجود الإنسانية، وتجسيد في التاريخ لشخصية تقع في مركز الوسط بين عالم المثال وعالم الواقع. مثل هذه الأفكار تجد سندًا قويًّا لها في عدد من الأحاديث التي يشير النبي فيها إلى أن وجوده التاريخي لم يكن إلا بَلْورة لفكرة قديمة، ومنها قوله لأحد الصحابة: «أولُ ما خَلَقَ الله نور نبيِّك يا جابر»، وقوله أيضًا: «كنتُ نبيًّا وآدمُ بين الماء والطين.» والحديث الثاني يذكِّرنا بقول يسوع: «الحقَّ، الحقَّ أقول لكم، قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» (يوحنا، ٨: ٨). وهذا ما يقودنا إلى مفهوم المسيح في القرآن الكريم.

يُدعى يسوع في القرآن الكريم بالاسم عيسى. والكلمة على ما نرجِّح قد جاءت من الاسم التوراتي «يِشو-وا» المختصرة عن «يهو-شوا» وتعني خلاص الرب. وقد جرى لفظ الاسم بالآرامية، التي كانت لغة فلسطين، بصيغة «يشوع»، التي تحوَّلت في الأناجيل اليونانية إلى «إيسوس Isous» أو «إيسو» بحذف حرف السين الذي يلحق أسماء العَلَم الإغريقية. ومنها جاء الاسم «عيسى» في العربية والاسم Jesus في اللغات الأوروبية، الذي يضاف إليه عادة لقبُ المسيح: Christ؛ فيقولون: Jesus Christ أي يسوع المسيح. وكلمة Christ في اللغات الأوروبية مأخوذة من الكلمة اليونانية Christos خريستوس، وهي التي استخدمتها الترجمة اليونانية للتوراة، المعروفة باسم الترجمة السبعينية Septuagint، كمقابل للكلمة العبرية «مشيح».

يتصل لقبُ المسيح بعيسى عليه السلام في آيات الكتاب الكريم؛ فقد وَرَدَ الاسم عيسى مقرونًا بالمسيح إحدى عشرة مرة، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء: ١٧١). كما وردت الإشارة إلى عيسى باسمه المجرَّد، كقوله تعالى: ﴿يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (آل عمران: ٥٥). أو مضافًا إلى «ابن مريم»، كقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى

ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (البقرة: ٢٥٣). أو بـ «ابن مريم» فقط، كقوله: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ (الزخرف: ٥٧). وقد ناب لقبُ المسيح مرة واحدة عن الاسم، وذلك في الآية ١٧٢ من سورة النساء: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾.

لا تفيدنا آياتُ الكتاب في معرفة معنى كلمة «المسيح». وبما أننا لا نجد في العربية جذرًا للكلمة سوى الفعل الثلاثي «مسح» الذي يفيد، كما في الآرامية والعبرية، معنى اللمس والتمسيد الرفيق بالكف؛ فقد ذَهَبَ معظم المفسِّرين إلى القول بأن لقب المسيح قد جاء من قيام عيسى بشفاء المرضى بلمسة يده، ولكننا نرجِّح أن يكون اللقب القرآني ذا صلة بالمعنى التوراتي والإنجيلي. فإذا كان المَسح بالزيت دلالةً رمزيةً على مباركة الله للملك أو الكاهن أو النبي؛ فإن هذا المعنى متضمَّن في الآية الكريمة التي يقول عيسى فيها: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا﴾ (مريم: ٣٠-٣١). وإذا كان المسح بالزيت دلالة رمزية على اختيار الله للممسوح، وتفضيله واصطفائه على الناس طُرًّا؛ فإن هذا المعنى متضمَّن في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣). وإذا كان المسح أيضًا يدل على حلول روح الربِّ على الممسوح، ووقوفه إلى جانبه، عبر مراحل حياته؛ فإن هذا المعنى متضمَّن في قوله: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (البقرة: ٢٥٣). وأيضًا: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (المائدة: ١١٠).

وكما كان ليسوع المسيح في الرواية الإنجيلية ظهوران؛ ظهور في التاريخ، وظهورٌ ثانٍ في آخر الأزمان يُفتتَح معه اليومُ الآخر ونهايةُ التاريخ، كذلك هو الأمر بالنسبة لعيسى في الرواية القرآنية؛ فقد ظهر عيسى أولًا كرسولٍ ونبي، ثم نجَّاه ربُّه من الصلب، وأجاز عنه كأسَ الموت؛ فرَفَعَه إليه في انتظار اليوم الأخير الذي يُفتتَح بعودة عيسى كعلامة أساسية من علامات الساعة. نقرأ في سورة النساء (١٥٧–١٥٩): ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾. ونقرأ في سورة الزخرف (٥٧–٦١): ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ

وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ * وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾.

هذه الإشارات الموجزة عن دور عيسى في آخر الزمن لا تقترن في الكتاب بمزيدٍ من التفاصيل. ولكن الحديث الشريف قد توسَّع وأفاض في مسألة القدوم الثاني لعيسى، ومنه نُورِد نُتفًا هي غيض من فيض؛ فقد روى مسلم: «لا تقوم الساعة حتى ترَوا عشرَ آيات: طلوع الشمس من مغربها، والدخان، والدابَّة التي تكلِّم الناس، وخروج يأجوج ومأجوج، وخروج عيسى عليه السلام ... إلخ.» وعلى ما نفهم من عدد آخر من الأحاديث فإن القدوم الثاني للمسيح عيسى ابن مريم يسبقه ظهور المسيح الدجال الذي يأتي من بلاد المشرق؛ فيدَّعي الصلاح ثم يدَّعي النُّبوة، ويقول إنه المسيح، ثم يدَّعي الألوهية، ويُجري معجزات عظيمة منها إحياء الموتى وإسقاط المطر بإشارته؛ فيتبعه المنافقون والمرتابون، وينجو من حِيَله المؤمنون. بعد ذلك يبعث الله عيسى ابن مريم فينزل عند المنارة البيضاء في دمشق واضعًا كفَّيه على أجنحة ملاكَين. إذا طأطأ رأسه قطر، وإن لم يصبه بلل، وإذا رفعه تحدَّر منه لؤلؤ كالجمان؛ فينفخ على الكفار فيُبيدهم، ونفختُه النارية هذه تصل أينما تلفَّت إلى حيث ينتهي بصره. بعد ذلك يحكم عيسى البشر بالعدل والقسطاس، وتدخل الأرض في حالة فردوسية ردحًا من الزمن ينتفي فيه الشر من الوجود؛ فتُرفع الحرب، وتتحوَّل السيوف إلى مناجل، وتتلاشى العِلل والأمراض، ويحرس الذئب الغنم فلا يضرُّها، ويراعي الأسدُ البقرَ فلا يضرُّها، ويلعب الصبيُّ بالثعبان فلا يضرُّه. بعد ذلك يموت عيسى ويصلِّي عليه المسلمون، ثم تموت كلُّ نفس حية وتعود إلى بارئها. هذا الوصف للحالة الفردوسية التي تسود في نهاية التاريخ، يشبه وصف ملكوت الربِّ في المصادر الكتابية. نقرأ في سِفر إشعيا عن مسيح آخر الأزمنة وافتتاحه للملكوت ما يلي: «ويحلُّ عليه روحُ الرب ... ولذته تكون في مخافة الربِّ فلا يقضي بحسب نظر عينَيه، ولا يحكمُ بحسب سمع أذنيه، بل يقضي بالعدل للمساكين، ويحكمُ بالإنصاف لبائسي الأرض، ويضربُ الأرض بقضيب فمه ويُميت المنافق بنفخة شفتَيه ... فيسكن الذئب مع الخروف ويربضُ النمر مع الجدي، والعجلُ والشبل والمُسَمَّن معًا، وصبيٌّ صغير يسوقها، والبقرة والدابة ترعيان، تربض أولادُهما معًا، والأسد يأكل تبنًا كالبقر، ويلعب الرضيع على سَرَب الصِّلِّ، ويمُد الفطيم يده على حجر الأفعوان» (إشعيا، ١١: ١–٨).

من هذا العرض المختصَر الذي قدَّمته، أود الخروج بنتيجة مفادها أن الهُوة بين مفهوم المسيح في القرآن وفي الإنجيل. ليست على تلك الدرجة من الاتساع، وخصوصًا

فيما يتعلق بنقطتَي الاختلاف الرئيسيتين، وهما لقب «ابن الله»، ومسألة موت المسيح على الصليب.

مما لا شك فيه أن لقب «ابن الله» في الأناجيل يحمل تداعياتٍ من مفهوم مسيح آخر الأزمنة في أسفار التوراة الرسمية منها والمنحولة. فهو شخصية متفوقة تحمل خصائص إنسانية وإلهية في آنٍ معًا. والمقطع الذي اقتبسناه من سِفر إشعيا سابقًا، لا يتردد في إطلاق لقب الإله عليه، حيث يقول: «لأنه يُولَد لنا ولد، ونُعطَى ابنًا، وتكون الرياسة على كتفيه، ويُدعى اسمه عجيبًا مشيرًا، إلهًا قديرًا، أبًا أبديًّا رئيس السلام» (إشعيا، ٩: ٦). ولكن هذا اللقب يتعزز في الرواية الإنجيلية من خلال قصة ميلاد يسوع. فإذا كان للمسيح وجود سابق على تجلِّيه في التاريخ من خلال «حقيقة مسيحانية» قائمة في عالم المُثُل، على ما قدَّمناه سابقًا، وما اقتبسناه من سِفر حزقيال، ومن بعض الأسفار التوراتية المنحولة؛ فإن ولادته في هذا العالم لا تتم عن طريق اتحاد زوجَين بشريَّين، بل من الروح القدس، روح الله، الذي حلَّ على مريم العذراء. وعلى ما نقرأ في إنجيل لوقا (١: ٣٥) «الروح القدس يحل عليكِ، وقوة العلي تظللك؛ فلذلك أيضًا القدوس المولود منك يُدعى ابن الله.» وبذلك حمل المسيح خلاله تجلِّيه في يسوع طبيعتَين؛ واحدة بشرية والأخرى إلهية.

في القرآن الكريم يتخذ تعبير «الروح القدس» وتعابير مشابِهة مثل «الروح» و«روح الله» و«روحنا» و«الروح الأمين»، طابعًا إشكاليًّا. وقد أبقى الكتاب على هذه الإشكالية عندما قال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥). لا أريد هنا الدخول في تفاصيل حول معاني هذه التعابير، وما أورده مفسِّرو الكتاب بشأنها، ولكني أرى أن تعبير «روح الله» الوارد في الآية ٨٧ من سورة يوسف ﴿وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ يتطابق في مدلوله مع تعبير «روحنا» و«روح منه» الوارِدَين في الآيات التالية: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء: ١٧١). وأيضًا: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم: ١٦–١٩) و﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (التحريم: ١٢). وهذه الآيات تشير بكل وضوح وبساطة إلى أن

عيسى عليه السلام لم يُولَد من أب بشري، وإنما من روح الله الذي حلَّ في رحم مريم، وأن روحه هي قبس من روح الله. فهنالك نوع من علاقة الأبوة والبُنوة بين الله وعيسى، ولكن النص يتجنَّب الإشارة إليها صراحةً انسجامًا مع فكرة التوحيد المطلَق، واستبعادًا لفكرة الأبوَّة البيولوجية المعروفة في الديانات الوثنية. فالله لم يلِد ولم يُولَد، ولكن روح عيسى قد اشتعلت من نور الله، كما تُشعل شمعة من شمعة أخرى، وهنا يتحوَّل التناقض الذي عمَّقه كلٌّ من اللاهوت المسيحي واللاهوت الإسلامي على مَر القرون إلى تناقضٍ ظاهري.

فيما يتعلق بحادثة صلب يسوع وموته، يتفق النصَّان بخصوص واقعة الصلب، ولكنهما يختلفان في تفسيرها. فيسوع قد أسلم الروح على الصليب في الرواية الإنجيلية، ودُفن، ولكنه بُعث بجسده الأصلي كاملًا في اليوم الثالث لموته. وبعد فترة قصيرة قضاها على الأرض ظهر خلالها عدة مراتٍ لتلاميذه رُفع إلى السماء، وجلس عن يمين الله. أما في الرواية القرآنية، فإن الصلب والموت كانا مجرد وهم تراءى للناس، وهذا هو مؤدَّى الآية ١٥٧ من سورة النساء التي تقول: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾. وبعد ما رآه المشاهدون من موت عيسى يرفعه الله إليه حيًّا بجسده، على ما نقرأ في الآيات ١٥٧–١٥٨ من سورة النساء: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

وعلى الرغم من أن فكرة الصَّلب والموت الظاهريَّين لا تجد سندًا لها من الأناجيل الرسمية، فإنها وردت في بعض الأناجيل التي لم تعتمدها الكنيسة الرسمية واعتُبرت منحولة. وبشكل خاص فإن فكرة الموت الظاهري ليسوع كانت من الأفكار المركزية في المسيحية الغنوصية، التي تشكَّلت كنيستها مع بدايات المسيحية، ونافست كنيسة روما خلال القرون الميلادية الأولى، وكان لها رواياتها الخاصة عن سيرة يسوع بثَّتها في أناجيل، ورسائل، وأعمال رسل، خاصة بها. نقرأ في أحد نصوصها على لسان يسوع ما يلي: «فاعلم إذن أني لم أسلَّم إلى أيديهم كما ظنوا، ولم أتألم أبدًا. لم أمُت في الحقيقة، وإنما في الظاهر فقط. لم أتجرع الخل والمرار كما رأوني أفعل، بل هو شخص آخر. لم أكن من وضعوا إكليل الشوك على رأسه، بل هو شخص آخر.»[٣] وفي نصٍّ منحول آخر يظهر يسوع للتلميذ يوحنا، الذي انسحب من مسرح الصلب حزينًا يتأمل في موت

[٣] The Second Treatise of the Great Seth, in, James M. Robinson, The Nag Hammadi Library, Harper, New York 1987, p. 332.

معلمه، ويقول له: «بالنسبة لهم هناك، أنا مصلوب في أورشليم، وأتجرع الخل والمرار. ولكني لست ذلك المعلَّق على الصليب، ولم أعانِ أيًّا من تلك الآلام.»[٤] أي أن وجهة النظر القرآنية في مسألة الصَّلب، بالرغم من اختلافها مع الأناجيل الرسمية؛ فإنها تبقى ضمن الإطار العام للنصوص المسيحية.

أخيرًا، إن خير ما اخترت لخاتمة هذه الدراسة العاجلة هو قول للمهاتما غاندي عبَّر فيه عن موقفه من يسوع: «لقد أعطتني الأناجيل الراحة والفرح. والمَثَلُ الذي ضربه يسوع من خلال حياته شكَّل عاملًا أساسيًّا في إيماني الراسخ بمبدأ اللاعنف. لقد رأيت في يسوع واحدًا من كبار المعلمين الذين عرفتهم الإنسانية. وبالرغم من أن أتباعه يرَون فيه ابنًا لله؛ فإن قبولي بهذه العقيدة أو رفضها لا يقلل أو يزيد من أثر يسوع على حياتي، ولا يقرِّبني أو يبعدني عن رؤية العظمة في تعاليمه. إني أرى في حياة يسوع مفتاحَ قُربه من الله، فلقد عبَّر كما لم يستطع غيره أن يعبِّر عن روح وإرادة الله. بهذا المعنى. ومن هذا المنظور، أراه وأتعرف عليه كابن الله.»

---

[٤] The Acts of John, in: Montague R. James, The Apocryphal New Testament, Oxford, 1983, p. 254.

الفصل الثالث

الهجرات السامية من الجزيرة العربية

بين النظريات القديمة والوقائع التاريخية

ظهر مصطلح السامية في أواخر القرن الثامن عشر على يد اللاهوتي النمساوي شلوتزر، وسرعان ما تم تبنيه من قِبَل معظم الباحثين في لغات وحضارات المشرق العربي القديم. ويتضمن هذا المصطلح في صيغته الأصلية، وفي تطويراته اللاحقة، أن لغات حضارات منطقة الهلال الخصيب هي فروع من لغة أم هي اللغة السامية الأصلية، وأن مهد هذه اللغة هو شبه الجزيرة العربية، وقد انتشرت اللغة السامية إلى وادي الرافدَين وإلى سورية عن طريق تحركات بشرية واسعة حملت العنصر السامي واللغة السامية خارج شبه الجزيرة العربية، دُعيَت بالهجرات السامية الكبرى. وبعد صياغة هذه النظرية ساعد فك رموز الكتابة المسمارية على تدعيمها وتأييدها، ذلك أن دراسة ومقارنة اللغات الأكادية والكنعانية والعربية والعبرية، قد أظهرت مدى تقاربها في صِيغ الاشتقاق والصرف؛ فهذه اللغات تشترك في معظم جذور الأفعال، وتقوم على الاشتقاق من الفعل الثلاثي الأحرف، وتتشابه فيها صِيَغ الصرف، إضافة إلى تشابه الضمائر وعدد هائل من المفردات.

أما عن تاريخ هذه الهجرات وأسماء الجماعات التي حملتها؛ فإن أصحاب النظرية يرَون أن النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد قد شهد خروج ثلاث موجات بشرية من الجزيرة العربية، اثنتان منها باتجاه وادي الرافدَين؛ وهما الموجة الأكادية التي استقرت في المنطقة الجنوبية، وتمازجت مع العناصر السومرية هناك، والموجة الآشورية التي استقرت في المناطق الشمالية، أما الموجة الثالثة وهي الكنعانية فقد استقرت في مناطق بلاد الشام منذ مطلع الألف الثالث قبل الميلاد. وفي أواخر الألف الثالث قبل الميلاد، خرجت الهجرة الآمورية التي استقرت في بادية الشام، ومن هناك انقسمت فرعَين؛

فرع واصل طريقه نحو وادي الرافدَين وأسس الدولة البابلية القديمة، وفرع استقر في مناطق حوض الفرات والخابور ومناطق سورية الداخلية وشكَّل الممالك الآمورية التي ازدهرت في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. وفي أواخر الألف الثاني قبل الميلاد انتشرت الموجة الآرامية في بلاد الشام، ورحل الفرع الكلداني منهم إلى وادي الرافدَين خلال النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، وأسس الدولة البابلية الحديثة هناك.

على الرغم من أن مقولات نظرية الهجرات السامية قد غدت قديمة وبالية، وأن الباحثين الغربيين يستخدمونها بكل حذرٍ علمي؛ فإن هذه النظرية بقيت مسيطرة على البحث التاريخي في مشرقنا العربي، وارتقت إلى مقام الحقيقة والواقعة التاريخية، وبعد النقد الذي وجَّهه عدد من الباحثين العرب إلى مصطلح السامية باعتباره مصطلحًا يقوم على مفاهيم توراتية، عمد المتمسِّكون بنظرية الهجرات السامية إلى تغيير التسمية، وتحوَّلت الهجرات السامية إلى هجرات عربية، وظهرت نظرية عرجاء لا تقوم على أساس علمي دُعيَت نظرية الهجرات العربية من شبه الجزيرة العربية؛ فصار الأكاديون يُدعَون بالعرب الأكاديين والكنعانيون بالعرب الكنعانيين ... إلخ، ووصل البحث التاريخي العربي إلى حالة من التشوش لم يستطع معها تطوير نظرية الهجرات العربية من داخلها وإعطائها الشكل العلمي، أو الانفتاح على مستجدات البحث التاريخي والآثاري الحديث.

في هذه الدراسة المختصَرة سوف أحاول فتح نافذة في هذا الطريق المسدود الذي وصل إليه البحث التاريخي العربي، من خلال فهم وتقييم مستجدات علم التاريخ وعلم الآثار، مقدمًا عددًا من الأفكار التي تبقى مفتوحة على النقاش العلمي البنَّاء.

إن المنهج الذي استخدمته في دراسة مسألة الهجرات السامية هو دراسة كل ثقافة من ثقافات المنطقة على حِدة، والتفتيش عن أصولها وعلاقاتها مع الثقافات الأخرى، ابتداءً من أقدم نقطة في الزمن يمكن للوثائق الأركيولوجية أو الكتابية إعطاؤنا معلومات وافية عنها، وذلك من أجل رصد كل التغيُّرات الثقافية والديموجرافية والسياسية ذات الصلة بموضوع الهجرات السامية. ولكن بما أن الحيز الذي رسمته لهذه الدراسة لا يسمح بتقديم مثل هذا العرض الشامل؛ فإني سأكتفي بتقديم نموذج عن مقاربتي للموضوع، من خلال مناقشة ما يُدعى بالهجرة الأكادية، وذلك بعد مقدمة لا بد منها عن مسرح الهجرات السامية، والثقافات التي تعاقبت عليه قبل التاريخ المفترض لأولى الهجرات السامية.

(١) مسرح الحدث

(١-١) الهلال الخصيب قبل الهجرات المفترضة

في استقصائنا لتاريخ الحضارة في منطقة الهلال الخصيب قبل الهجرات السامية المفترضة، يمكن لنا أن نبدأ من أية نقطة في الزمن الأقدم صعودًا إلى عصر الإنسان النياندرتالي المشرقي الذي عاش هنا قبل حوالي سبعين ألف سنة، أو نتجاوزه إلى أبعد من ذلك. إلا أن نقطة البداية المنطقية بالنسبة لبحثنا لن تتجاوز أواسط الألف التاسع قبل الميلاد، وهو التاريخ التقريبي لاستهلال العصر النيوليتي، (= العصر الحجري الحديث). فمنذ ذلك التاريخ سارت الثقافة الإنسانية في اطرادٍ وتتابُعٍ لا فجوات فيه ولا انقطاع وصولًا إلى العصور الحديثة.

يبدأ تاريخ الحضارة التي تسود العالم اليوم مع ابتداء العصر النيوليتي نحو عام ٨٣٠٠ق.م. في بلاد الشام التي عثر المنقِّبون فيها على أول المواقع الممثِّلة لذلك العصر، ونموذجها موقع أريحا في منطقة فلسطين، وموقع تل المريبط على الفرات الأوسط. لقد شهد الألف الثامن قبل الميلاد في هذه المنطقة عددًا من التغيُّرات الجذرية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، قادت إلى إحداث انقلاب كبير في حياة المجتمعات البشرية، كان من الأهمية إلى درجة دعت علماء الآثار إلى دعوته بالثورة النيوليتية (أو ثورة العصر الحجري الحديث). فبعد مئات ألوف الأعوام التي قضاها إنسان العصور الحجرية في سكن الكهوف والتجوال في الأرض بحثًا عن الغذاء، استقر ذلك الإنسان في الأرض، وبنى البيوت الدائمة، وأسس القرى الأولى في تاريخ الحضارة، وبعد الاستقرار مدة طويلة قرب حقول القمح البري يحصده ويتغذَّى عليه، انتقل إلى الخطوة الحاسمة وهي زراعة الحبوب وتدجين الماشية، أي إلى إنتاج الغذاء بدلًا من جمعه، وبذلك دخلت الحضارة الإنسانية في منعطفٍ جديدٍ قادنا في سلسلة غير منقطعة الحلقات إلى يومنا هذا الذي يرتبط بشكلٍ مباشرٍ بتاريخ عام ٧٧٠٠ق.م.[١] وهو التاريخ الذي أعطانا إياه الكربون المشع ١٤ لأقدم حبوب مزروعة معروفة حتى الآن في العالم كله، والتي وجدت في موقع تل المريبط بسورية.

[١] معلوماتي بخصوص هذا التاريخ مستمَدة من مراجع تعود إلى مطلع ثمانينيات القرن الماضي.

خلال الألف السابع قبل الميلاد، انتشرت القرى الزراعية في جميع مناطق الهلال الخصيب على القوس الممتد من سفوح زاجروس إلى سفوح طوروس هبوطًا نحو سورية الغربية وفلسطين، وتزايدت أعداد القرى الزراعية بشكلٍ خاص في المنطقة السورية، إلى درجة يمكن القول معها بأن المنطقة المحصورة فيما بين الفرات والبحر المتوسط كانت مسكونة بكاملها.

وخلال الألف السادس قبل الميلاد بدأت معالم ثقافاتٍ متمايزة بالتوضُّح داخل الثقافة النيوليتية ذات الخصائص العامة. فظهرت فيما بين الألف السادس والألف الخامس قبل الميلاد ثلاث ثقافات كبرى تتابعت وتداخلت زمنيًّا وجغرافيًّا في منطقة الهلال الخصيب هي: (١) ثقافة حسونة (٢) ثقافة سامراء (٣) ثقافة حلف. وقد ميز علماء الآثار بين هذه الثقافات اعتمادًا على أنماط صناعة الفخار، وأساليب التزيين المطبَّقة على المصنوعات الفخارية.

(١) ثقافة حسونة: ظهرت ثقافة حسونة منذ أواسط الألف السادس قبل الميلاد، واستمرت إلى مطلع الألف الخامس، وشملت المناطق الشمالية من وادي الرافدَين فيما بين جبل سنجار غربًا والمناطق المحصورة بين نهرَي الزاب الكبير والزاب الصغير شرقًا، وهذه هي المنطقة التي قامت عليها الدولة الآشورية خلال الفترات التاريخية، وقد استمدت هذه الثقافة اسمها من موقع حسونة قرب مدينة الموصل الحديثة.

(٢) ثقافة سامراء: عاشت ثقافة سامراء خلال الثلث الأخير من الألف السادس قبل الميلاد، وتعاصرت مع الفترة الأخيرة لثقافة حسونة. وإضافة إلى مناطق نشأتها الأولى في أواسط وادي الرافدَين؛ فقد شملت هذه الثقافة المناطق الممتدة من الموصل شمالًا إلى بغداد جنوبًا، ومن سفوح زاجروس شرقًا إلى الفرات الأوسط غربًا، وهذا يعني أنها قد تداخلت جغرافيًّا مع ثقافة حسونة مثلما تداخلت معها زمانيًّا. استمدت هذه الثقافة اسمها من موقع مدينة سامراء المعروفة.

(٣) ثقافة حلف: عاشت ثقافة حلف خلال الفترة الممتدة من أواسط الألف السادس قبل الميلاد إلى أواسط الخامس، (٥٥٠٠–٤٨٠٠ق.م.) وشملت منطقة جغرافية واسعة جدًّا، امتدت من شمال وشرق بلاد الرافدَين إلى البحر المتوسط، ومن الأناضول إلى أواسط سورية، وكانت مناطق الشمال السوري بمثابة قلب هذه الثقافة. استمدت ثقافة حلف اسمها من موقع تل حلف قرب بلدة رأس العين عند منابع نهر الخابور.

وهكذا نجد أن مسرح الهجرات السامية في الهلال الخصيب لم يكن خاليًا من الناحية الثقافية والديموجرافية في انتظار الهجرات السامية من جزيرة العرب؛ فقد اضطرمت هذه المنطقة بأول ثورة ثقافية في تاريخ البشرية، ثم حفلت بثقافاتٍ تلاقحت وتعاونت على تهيئة الأساس المادي للثورة الثقافية الثانية في تاريخ البشرية، ألَا وهي الثورة المدينية التي قامت في وادي الرافدَين الأدنى، وأدَّت إلى تشكيل أولى المدن في التاريخ.

(٢) مسرح الهجرة الأكادية

(٢-١) أصول التحضر في جنوب وادي الرافدَين

تأخر استيطان وادي الرافدَين الأدنى، المعروف تاريخيًّا ببلاد سومر، عن استيطان وادي الرافدَين الأعلى فبينما نجد الحضارة الزراعية تتوطد في الجزء الأعلى منذ الألف السابع قبل الميلاد بتأثيراتٍ واضحة من سورية الداخلية؛ فإن بدايات الاستقرار الزراعي في الجنوب لا تظهر إلا في نهاية الألف السادس قبل الميلاد، فمنذ حوالي عام ٥٣٠٠ق.م. تبدأ بالظهور هنا مواقع الثقافة المعروفة بالثقافة العُبيدية، أو ثقافة العبيد، قائمة على التربة العذراء دون مستويات أركيولوجية سابقة عليها.[٢]

وقد استمرت الطبقات الأثرية اللاحقة تعطينا أدوات وفخاريات ذات طابع عبيدي حتى عام ٣٦٠٠ق.م. عندما بدأت تحل محلها أدوات وفخاريات تنتمي إلى ثقافة أخرى دُعيَت ثقافة أوروك. وعلى الرغم من أن الثقافة العبيدية قد اتخذت اسمها من أول مواقعها المعروفة، وهو تل العُبيد؛ فإن أهم مواقعها كان بلدة إريدو التي كانت تقوم على الخليج العربي في ذلك الوقت؛ فقد بلغت هذه البلدة حجمًا كبيرًا بمقياس ذلك العصر؛ حيث زادت مساحتها عن عشرة هكتارات، ووصل عدد سكانها إلى أربعة آلاف نسمة.

شمل تأثير ثقافة تل العبيد مدًى جغرافيًّا واسعًا لم يبلغه غيرها من قبل؛ فإلى الشمال والشمال الغربي غطت تأثيراتها وادي الرافدَين بكامله، ثم اكتسحت أمامها ثقافة

[٢] في موقع تل العوالي في الجنوب العراقي جرى في أواخر القرن الماضي اكتشاف طبقة أثرية أقدم من الطبقة العُبيدية وترجع إلى العصر النيوليتي، مطمورة تحت التربة اللحقية على عمق كبير، ولكننا لا نستطيع حتى الآن، واعتمادًا على هذا الموقع المنفرد، تقييم مدى الاستيطان السابق على العبيد في هذه المنطقة.

حلف فوصلت حتى خليج إسكندرون في أقصى شمال الساحل السوري، ثم تجاوزته حتى كليليكيا على الشواطئ المتوسطية لآسيا الصغرى حيث توقفت هناك، كما اجتازت طوروس واصلةً إلى مناطق ملاطية. أما باتجاه الشرق والشمال الشرقي فقد وصلت إلى خوزستان وأذربيجان، وباتجاه الغرب والجنوب الغربي وصلت حتى منطقة حماة في أواسط سورية.

أعطت الثقافة العبيدية فنونًا متقدمة تجلَّت في الفخاريات والتماثيل الطينية الصغيرة والأختام، كما تجلَّت في فن العمارة الذي وَضع الأسس الأولى للعمارة السومرية اللاحقة. يتجلَّى فن العمارة العبيدي في معابد إريدو التي كانت مكرسة للإله إنكي إله الحكمة والماء العذب، والذي استمرت عبادته قائمةً لدى السومريين ثم الأكاديين والبابليين حتى نهاية التاريخ الرافدَي. كما قدمت الثقافة العبيدية عددًا من الابتكارات التكنولوجية المهمة في مجال الري والفلاحة والحِرف اليدوية، ومن المرجح أن يكون المحراث والدولاب قد ابتُكرا خلال هذه الفترة. وبشكل عام فإن الباحثين من دارسي هذه الحقبة يرَون أن أهل الثقافة العبيدية هم الذين حققوا الخطوة الأساسية اللازمة لتأسيس المدن الأولى فيما بعد، ومهدوا لحلول الثورة الحضارية الثانية في تاريخ البشرية وهي الثورة المدينية. فهم الأسلاف المباشرون للسومريين، لا بالمفهوم العِرقي بل بالمفهوم الثقافي.

ولكن ما هو أصل الثقافة العبيدية، ومن أين جاء هؤلاء العبيديون إلى جنوب وادي الرافدَين؟ لا نستطيع العثور على أية مقدمات للفنون العبيدية في المناطق الشمالية من وادي الرافدَين، وهي المواطن التقليدية لثقافة حسونة، ولا في المناطق الشمالية السورية وهي المواطن التقليدية للثقافة الحلفية، ولا في المناطق الشرقية باتجاه خوزستان (أو عربستان)، وفي جميع هذه المناطق تظهر الفخاريات العبيدية بشكلٍ متأخر عن ظهورها في وادي الرافدَين الجنوبي، الأمر الذي ينفي أن يكون العبيديون قد أتَوا من أيٍّ من هذه المناطق الثلاث. ولا يبقى أمامنا إلا المناطق الوسطى من وادي الرافدَين، وهو الموطن التقليدي للثقافة السامرائية. فهنا استطاع الباحثون تمييز مرحلة انتقالية بين ثقافة سامراء وثقافة العبيد، وذلك في عدد من المواقع السامرائية التي أعطتنا فنونًا خزفية ذات صلة بالأنماط العبيدية في مراحلها الأولى، ولكنها أسبق زمنيًّا، مثل التزيينات الخزفية وتشكيل الدُّمى. وبشكل خاص تُظهِر الأساليب المعمارية المستخدَمة في بعض المواقع السامرائية صِلة مباشرة بالأساليب المعمارية في معابد بلدة إريدو العبيدية المركز الرئيسي لثقافة العبيد. من هنا وفي ضوء المعلومات الأركيولوجية المتوفرة لنا في الوقت

الحاضر، يمكن القول إن ثقافة العبيد هي بشكلٍ ما استمرار لثقافة سامراء، وقد يكون العبيديون عبارة عن جماعات سامرائية ارتحلت جنوبًا، وأسست لنفسها مواقع جديدة بعيدًا عن مواطنها الأصلية، يدعم هذا الاستنتاج أن المواقع العبيدية قد ظهرت فجأةً في الجنوب ودون مقدمات، وأن العبيديين كانوا متمرسين بالزراعة وتقنياتها وبصناعة الفخار والحِرف الراقية الأخرى، دون مرورهم بمراحل تمهيدية وسيطة.

(٢-٢) ثقافة أوروك وجمدة نصر

مع استهلال ثقافة أوروك حوالي عام ٣٦٠٠ق.م. يبدأ الانقلاب الحضاري الثاني في تاريخ البشرية، وهو الانقلاب المديني الذي قام في جنوب وادي الرافدَين، بعد أن سبقه الانقلاب النيوليتي بخمسة آلاف عام في سورية الداخلية. ففي سياق ثقافة أوروك التي استمرت حتى حوالي عام ٣١٠٠ق.م. تأخذ حضارة المدينة بالتشكُّل وتترسَّخ تقاليدها التي ما زالت قائمة إلى يومنا هذا. استمدت هذه الثقافة اسمها من موقع مدينة أوروك الذي يُعتبَر أهم مواقعها والممثِّل الحقيقي لتقاليدها الثقافية. ففي الفترة الممتدة ما بين ٣٦٠٠ق.م. و٣١٠٠ق.م. نمت مدينة أوروك حتى بلغت مساحتها ٨٠ هكتارًا، ووصل عدد سكانها إلى ١٠٠٠٠ نسمة. وتشهد معابد المدينة، التي تم الكشف عنها، على عظمتها المعمارية وعلى رقي التنظيم المدني والسياسي فيها؛ فهذه الأبنية العملاقة هي بمثابة دليل على نشوء أرستقراطية حكمٍ قوية ومتمكنة، قادرة على جمع وتنظيم وتوجيه الطاقات البشرية، الفنية والإدارية، في سبيل أغراضٍ عامة.

تتميز ثقافة أوروك بنوعية جديدة من الفخار؛ فقد حلَّ محل فخاريات العبيد الملونة والمزخرفة نوعٌ آخر فقير في اللون، إما رمادي وإما أحمر عليه تزيينات منفَّذة بأسلوب الحز. ولكن في مقابل هذا التغيير في الأنماط الفخارية؛ فقد حافظت العمارة خلال هذه الفترة على التقاليد المعمارية العبيدية وطوَّرتها، ونستطيع أن نلاحظ بكل وضوح الاستمرارية المعمارية بين مرحلة العبيد ٤ ومرحلة أوروك ١، الأمر الذي يدل على استمرارية ثقافية وديموجرافية، وعدم وقوع تغييرات سكانية واسعة النطاق في هذه المنطقة خلال فترة أوروك.

لم تبقَ ثقافة أوروك حبيسة وادي الرافدَين الجنوبي، بل تجاوزته إلى وادي الرافدَين الأوسط والشمالي، وإلى المنطقة السورية بكاملها تقريبًا. ولدينا ثلاثة مواقع مهمة في

سورية على نهر الفرات شاركت في إغناء هذه الثقافة، وهي تل القناص وعارودة وحبوبة الكبيرة.

في نهاية فترة أوروك تبدأ النماذج الأولى للكتابة بالظهور في تاريخ الحضارة، وذلك في موقع أوروك، وفي موقع عارودة وحبوبة وتل براك في سورية. وكانت الكتابة في مراحلها الأولى هذه عبارة عن إشارات تصويرية بسيطة ترمز لموضوعاتها عن طريق صُورها. فإذا أراد الكاتب نقش كلمة سمكة قام برسم صورة مبسَّطة ومختصرة للسمكة، وإذا أراد نقش الفعل يمشي قام برسم صورة لقدمٍ إنسانية في وضعية خاصة، وهكذا ...

تُعتَبر ثقافة جمدة نصر التي تُؤرَّخ فيما بين ٣١٠٠ق.م. و٢٩٠٠ق.م. وتُنسَب إلى الموقع المعروف بهذا الاسم بمثابة استمرار لثقافة أوروك. فنحن لا نستطيع تمييز هذه الفترة عن سابقتها من حيث الابتكارات الجديدة، ولكن من حيث درجة التحسين والتطوير التي وصلت إليها المنجزات القديمة من عصر أوروك؛ فلقد بلغت درجة التحسين والتطوير هذه حدًّا استدعى من الباحثين اعتبار فترة جمدة نصر بمثابة فترة تاريخية مستقلة قدمت ثقافة ذات مزايا خاصة بها.

ويظهر التطوير بشكل خاص في مجال الكتابة؛ فبعد المرحلة البدائية التصويرية، تأخذ الكتابة في عصر جمدة نصر باعتماد الأشكال المقطعية المسمارية التي لا تدل على كلمة بل على مقطعٍ صوتي. وهذه الخطوة الحاسمة في تطوير فن الكتابة هي التي نقلت الحضارة الإنسانيةً من عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية. وبدءًا من عصر جمدة نصر يتخلَّى الباحثون عن اعتماد الأنماط الفخارية لرصد التغيُّرات الثقافية وتتابُع الفترات التاريخية، ويأخذون بالاعتماد على الفنون الأخرى، وخصوصًا فن العمارة، من أجل رصد التبدلات الثقافية، وعلى تتابع الأُسرات الحاكمة الموثَّقة في السجلات الكتابية من أجل رصد التبدلات السياسية وتتابع الفترات التاريخية. من هنا دُعي العصر السومري الذي تلا عصر جمدة نصر بعصر السلالات الأولى، أو عصر فجر السلالات.

(٢-٣) عصر السلالات والمشكلة السومرية

عندما ندعو عصر السلالات الأولى بالعصر السومري؛ فإننا نقصد أن السومريين قد سيطروا سياسيًّا على معظم مدن وادي الرافدَين الجنوبي، وأسسوا أسرًا حاكمة فيها، وفيما عدا هذا الظهور السياسي للسومريين؛ فإن عصر السلالات الأولى يبدو استمرارًا

طبيعيًّا لعصر جمدة نصر وعصر أوروك وما وراءه. فلقد جرى في هذه الفترة تطوير المنجزات التكنولوجية للعصور السابقة دون أي تغييرٍ أساسي يُذكَر. وفي مجال الصناعة الفخارية؛ فإن خزفيات عصر السلالات، وخصوصًا في بدايته (فجر السلالات/١) لا يمكن تمييزها عن خزفيات عصر جمدة نصر. وفي مجال صناعة الأختام، تم إدخال بعض التطويرات في طريقة التنفيذ مع الحفاظ على الموضوعات القديمة نفسها. وفي مجال العمارة؛ فإن الأساليب المعمارية للأبنية السومرية الضخمة تُظهِر استمرارية واضحة للأساليب القديمة، ونستطيع متابعة أصولها في فترة أوروك وفترة العبيد الأسبق منها. من هنا؛ فإن السؤال المهم الذي لم يجد جوابًا شافيًا عليه حتى الآن هو: متى جاء السومريون إلى هذه المنطقة؟ وما هو دورهم الحقيقي فيما يُدعَى بالحضارة السومرية؟

لا نعرف على وجه التحديد متى بدأ تسرُّب الأقوام السومرية إلى جنوب وادي الرافدَين، والرأي الشائع بين المؤرخين أن هؤلاء السومريين قد أخذوا بالتسرُّب التدريجي والاختلاط بالسكان خلال فترة أوروك، ولا سيما في نصفها الثاني. وعندما جاءت فترة جمدة نصر، كان السومريون قد وطَّدوا أنفسهم بشكل جيد، وخرجت من صفوفهم نُخَب تولَّت المهام الدينية والسياسية في معظم المدن. ورغم أن الثورة المدينية مدينة بالكثير إلى العناصر السومرية؛ فإن الأسس الأولى لهذه الثورة قد وُضعت من قِبَل الأقوام الأصلية التي توطنت في هذه المنطقة منذ نهايات الألف السادس قبل الميلاد. وقد جاء الوقت الآن لطرح السؤال المهم الثاني حول: من هي هذه العناصر الأصلية؟ ما هو أصلها العِرقي، وأي لغة تكلمت؟ وما هي العلاقة بينها وبين العناصر السومرية؟

لقد طوَّر السومريون منذ عصر جمدة نصر الكتابة التي ابتكرتها الأقوام الأصلية، وكتبوا بها لغتهم التي لا تنتمي إلى عائلة لغات معروفة. ولكن علماء اللغة السومرية عثروا على كثير من المفردات في اللغة السومرية ليست من أصل سومري بل من أصل سامي. فأسماء الآلهة التي عبدها السومريون هي أسماء سامية، وذلك مثل إنانا وإنكي وآن وغيرها. ولا يوجد فيما يُدعى بالبانثيون السومري إلهٌ واحدٌ يحمل اسمًا ذا جذر لغوي سومري، وكذلك الأمر فيما يتعلق باسمَي النهرَين الرئيسيَّين في البلاد، أي الدجلة والفرات (ولفظهما القديم أدجلات وبورانون)؛ فإن اللغويين لم يستطيعوا إرجاعهما إلى جذر لغوي سومري، بل وجدوا سهولةً في إرجاعهما إلى الجذر السامي؛ وكذلك أسماء المدن السومرية الاثنتي عشرة، مثل أوروك وإريدو وأور ولجش ولارسا وإيسين وكولاب. وهذا يدل على أن السومريين لم يكونوا بُناة المدن الأولى في عصر فجر السلالات،

بل سكنوا فيها إلى جانب أهلها الأصليين، وتبنَّوا ديانتهم وعبدوا آلهتهم، وبإمكاننا أن نفترض، اعتمادًا على ما تقدَّم، أن هذه الأقوام الأصلية كانت من أصل سامي، وتكلمت لغة سامية مغرقة في القِدَم.

وتقدم لنا الدراسات اللغوية المقارِنة عددًا آخر من الدلائل على أن السومريين قد تبنَّوا التقاليد الثقافية الأقدم، وساهموا في تطويرها، وعلى أن هذه التقاليد القديمة من ابتكار الأقوام السامية الأصلية التي قدَّمت كل الابتكارات التي قامت عليها حضارة المدينة السومرية. إن تحليل الكلمات التي استخدمها السومريون في لغتهم للدلالة على معظم الحِرف وتقنيات الزراعة يدل على أنها من أصل سامي. من هذه الكلمات على سبيل المثال: الفلاح، الراعي، السمَّاك، المحراث، الأخدود، النخيل، السبَّاك، الحداد، النجار، السِّلال، الحائك، الدباغ، الخزَّاف، البنَّاء، التاجر ... إلخ. كما نتبيَّن من تحليل أسماء ملوك الأُسر الحاكمة التي وردت في الوثيقة المعروفة بـ «ثبت ملوك سومر»، أن العديد من هؤلاء الملوك يحمل أسماء سامية لا لَبس فيها، لا سيما في الفترة التي يدعوها السومريون بفترة ما قبل الطوفان، وهي الفترة السابقة على فجر السلالات بالمصطلح التاريخي الحديث. وبشكل خاص فإننا نجد أن سلالة مدينة كيش الأولى، وهي أول وأقوى سلالة حكمت في سومر خلال فترة ما بعد الطوفان، أي خلال فجر السلالات، هي سلالة سامية، وأن ملوكها جميعًا يحملون أسماء سامية، وكذلك الأمر في سلالة كيش الثانية، التي حمل أقوى ملوكها أسماء سامية، مثل الملك ميسيليم الذي أُطلق اسمه على حقبة متميزة من أحقاب فجر السلالات. يُضاف إلى ذلك أن العديد من الأفراد الذين شغلوا مناصب رفيعة في الإدارة والاقتصاد والمؤسسات الدينية قد حملوا اسمًا ساميًّا، على ما يبدو من الوثائق الكتابية السومرية.

هذه الوقائع كلها تدل على أن الأقوام السامية كانت أصيلة في منطقة سومر، ولم تفِد إليها من خارجها، وأن هذه الأقوام هي أول من استوطن وادي الرافدَين الأدنى في أواخر الألف السادس قبل الميلاد، قادمةً من المناطق الوسطى لوادي الرافدَين حيث ازدهرت الثقافة السامرائية الراقية، حاملة معها تقاليد زراعية متطورة. وقد تعايش هؤلاء الساميون مع السومريين، وتعاونوا على إنتاج الحضارة المعروفة تاريخيًّا بالحضارة السومرية خلال عصر فجر السلالات. وبما أن الاستمرارية الثقافية في وادي الرافدَين الجنوبي كانت واضحة منذ بدايات عصر العبيد إلى العصر السومري، دون فجوات أو انقطاعات أو تبدلات جذرية تدل على وفود عناصر غريبة جلبت معها تقاليد

ثقافية مغايرة؛ فإن من المنطقي أن نستنتج أن الجماعات السومرية لم تُقدِّم إلى ثقافة هذه المنطقة سوى لغتها، وأنها قد تبنَّت الثقافة المحلية، ووصلت بها إلى ذروة عطاءاتها.

استمر عصر فجر السلالات في سومر من حوالي عام ٢٩٠٠ق.م. إلى حوالي ٢٣٠٠ق.م. وقد نمت المدن السومرية خلال هذه الفترة حجمًا وعددًا؛ فوصل تعدادها إلى اثنتي عشرة مدينة رئيسية. ومع تزايد النشاط الاقتصادي لهذه المدن وتوسُّع مساحة الأراضي التي تسيطر عليها، كان لا بد من تضارب مصالحها ومن تصادمها. فنشأت المؤسسة العسكرية وتَقَوَّت، وصارت الحرب شأنًا معتادًا من شئون الحياة السومرية، تدلنا على ذلك الوثائق الكتابية والمكتشفات الأثرية التي تابعت نشوء الأسوار والتحصينات حول المدن ابتداءً من مطلع عصر الأسرات الأولى. وقد أدت التطورات الجديدة إلى ظهور قوة سياسية مدنية استقلت تدريجيًّا عن سلطة المعبد، وانتقل الثِّقَل السياسي في النهاية من المعبد إلى القصر الملكي. على الرغم من أن بعض المدن الأقوى قد نجحت مؤقتًا في بسط سيطرتها على المدن الأخرى المجاورة، وأحيانًا على منطقة بكاملها؛ فإن النظام السياسي الذي ساد سومر حتى نهاية عصر فجر السلالات كان نظام دولة المدينة التي تبسط سلطانها على مساحة محدودة من الأراضي، وعلى عددٍ من القرى والبلدات الصغيرة التي تدور في فلكها. وقد عاشت هذه الدويلات في شِقاق دائم، ولم تعرف الوحدة السياسية حتى صعود صارغون الأكادي وبنائه لأول دولة موحدة لوادي الرافدَين.

عندما وصل النظام السياسي السومري إلى حالة من التفكك والتحلل لا يمكن إصلاحها، وقادت المنازعات المحلية بين ملوك الدويلات إلى الخراب التام والفوضى السياسية والاجتماعية، قامت الجماعات السامية الأصلية التي أسلمت قيادها إلى السومريين مدةً طويلةً بتسلُّم زمام المبادرة، وظهر من بين صفوفهم قائدٌ فذٌّ استطاع خلال فترة صغيرة توحيد البلاد والقضاء على استقلال الأسر السومرية الحاكمة في دويلات المدن، وأحل محلها نظامًا إقليميًّا أكثر كفاءة، وعندما استتبَّت له الأمور في الجنوب، عمل على توسيع نظامه الإقليمي ليشمل وادي الرافدَين بأكمله.

نشأ صارغون على ما يبدو في مدينة كبش في الشمال السومري، الذي حافظ على طابع سامي واضح منذ حُكم أسرة كيش الأولى في مطلع عصر الأسرات. دخل صارغون في خدمة البلاط المَلكي وهو فتًى يافع، وتقلَّب في عدد من المناصب، إلى أن وصل إلى منصبٍ عالٍ في ذلك الوقت وهو منصب ساقي الملك الذي اعتُبِر في القصور الشرقية دومًا

بمثابة منصب الوزير المقرَّب المؤتمَن على أسرار الملك وحياته. ولكن صارغون انقلب على مليكه المَدعو أور-زبابا بعد أن حلَّت به هزيمة عسكرية منكرة، وقاد مجموعة من الأتباع الخارجين من صفوف الشرائح السامية؛ فاستولى على السلطة في كيش حوالي عام ٢٣٠٠ق.م. ثم أقام بعد مدة قصيرة في مدينة مغمورة اسمها أكاد (أو أجادة) لا تبعد كثيرًا عن مدينة كيش، ويغلب عليها الطابع السامي؛ فجعلها عاصمةً له، وقد أعطت هذه المدينة اسمها للمملكة الجديدة التي دُعيت بالمملكة الأكادية، كما أعطت اسمها للأقوام السامية الأصلية من سكان البلاد فصاروا يُدعَون بالأكاديين، ودُعيَت لغتهم بالأكادية.

وهكذا نرى أن الدراسة المدقِّقة لآخر مستجدات علم التاريخ وعلم الآثار، توصلنا إلى نتيجة واضحة ومنطقية، وهي أن بُناة المملكة الأكادية حوالي عام ٢٣٠٠ق.م. ليسوا جماعات غريبة تسربت إلى المنطقة من خارجها خلال عصر السلالات الأولى، بل إنهم ذلك الشِّق السامي من سكان المنطقة، وأن جذورهم تضرب عميقًا في التاريخ وصولًا إلى العصر الحجري. إلا أن هذا لا يمنع من أن المنطقة ربما استقبلت بعض الجماعات الرعوية من مناطق عبر الفرات، ممن أقاموا حول المدن السومرية واختلطوا بسكانها وخصوصًا الساميين منهم، وذلك بسبب قرب منطقة سومر من بوادي الشام وبوادي شمال الجزيرة العربية، والتبادلات التجارية القائمة على الدوام بين المناطق الحضرية والمناطق الرعوية. ومثل هذه التحركات السكانية، التي كانت شأنًا اعتياديًّا في حياة مجتمعات الهلال الخصيب وصولًا إلى العصور الحديثة، لا تبرر الحديث عن هجرة كبرى من الجزيرة العربية إلى منطقة سومر، ولا يوجد لدينا أي دليل أركيولوجي أو كتابي على حدوث مثل هذه الهجرة. وإذا كانت مثل هذه الفرضية مبرَّرة في الماضي عندما كانت تنقصنا المعلومات الأثرية والنَّصية؛ فإنها لم تعُد مبرَّرة اليوم، وفرضية الهجرة الأكادية يجب إعادة النظر فيها جذريًّا اعتمادًا على مستجدات البحث الجديد.

ومع إعادة النظر في فرضية الهجرة الأكادية، وفي نظرية الهجرات السامية ككل، ينبغي أن تقف مسألة اللغة السامية الأم على أرضٍ جديدة؛ فقد قادنا البحث الأثري واللغوي إلى تبيُّن وجود اللغة السامية في المنطقة السومرية منذ أواخر الألف السادس قبل الميلاد، وأن العبيديين من أسلاف الأكاديين قد تكلَّموا بها في ذلك الوقت. وهذا يعني أن اللغة السامية كانت متداوَلة في المنطقة قبل ثلاثة آلاف عام من الهجرة الأكادية، وهي أولى الهجرات السامية المفترضة من جزيرة العرب. وبما أن البحث الأركيولوجي قد استطاع عقد صِلة مباشرة بين ثقافة العبيد وثقافة سامراء الأسبق منها، وسار بنا تقصي

أصول العبيديين إلى المواقع السامرائية الواقعة إلى الشمال منهم؛ فإنني أفترض، بكل ثقة قائمة على أرضية علمية، وبكل حذر علمي في الوقت نفسه، أن اللغة السامية كانت أيضًا اللغة التي تكلم بها أهل الثقافات الكبرى للعصر الحجري الحديث، وهي ثقافات حسونة وحلف وسامراء، وأن هذه اللغة كانت مؤسسة ومؤصلة في الهلال الخصيب منذ مطلع الألف السادس قبل الميلاد، وأن لغة الألف السادس قبل الميلاد هذه هي اللغة السامية الأم. إلا أن مثل هذه الفرضية المبنيَّة على استقراء تاريخي وأركيولوجي ولغوي مقارَن يجب تدعيمها بدراسةٍ ألسنية مُعمَّقة يقوم بها أهل الاختصاص في هذا المجال.

لقد قدمت في هذا الحيز الضيق فكرة عن منهجي في دراسة مسألة الهجرات السامية القديمة، من خلال نموذج واحد هو النموذج الأكادي، وهذا المنهج قادني إلى النتائج نفسها فيما يتعلق ببقية النماذج، إلا أن بسطها يتطلب كتابًا لا مقالة.

الفصل الرابع

تاريخ أيقوني للإلهة السورية الكبرى

قبل الاكتشافات الأركيولوجية الكبرى التي تتالت منذ أواسط القرن التاسع عشر في الشام والعراق، كان كتاب التوراة مرجِعنا الوحيد في أديان الشرق القديم، ومنه عرفنا عن وجود إلهة اسمها عشيرة كانت معبودة في مملكتَي إسرائيل ويهوذا. ففي إسرائيل تلقَّت عبادة عشيرة دفعًا قويًّا بعد زواج الملك آخاب من الأميرة الفينيقية إيزابيل ابنة ملك الصيدونيين، التي رعت هذه العبادة، وكان أربعمائة من أنبياء عشيرة يأكلون على مائدتها، ولم يكن في المملكة نبيٌّ ليهوه سوى إيليا الذي دعاهم للمباهلة على جبل الكرمل (الملوك الأول، ١٨). وفي مملكة يهوذا علا شأن عشيرة حتى إن تمثالًا لها جرى نصبه في هيكل أورشليم (الملوك الأول، ١٥: ١٣). وفي العصر الحديث تحققنا من وجود هذه الإلهة الكنعانية من نصوص مدينة أوغاريت التي قُرئت في ثلاثينيات القرن العشرين، وما زال الباحثون يعلقون عليها إلى يومنا هذا. ثم جاءت المكتشفات الأثرية لتدفع بهذه الإلهة إلى عصر مدينة إيبلا في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، وتعرَّفنا عليها بين الآلهة الإيبلاتية تحت اسم عشتارتو. ومع ظهور الآموريين في بلاد الشام مع مطلع الألف الثاني قبل الميلاد نجدها زوجة لكبير الآلهة الآمورية تحت اسم أشراتو، وبعد ذلك تظهر في الميثولوجيا الحثية في آسيا الصغرى تحت اسم أشيرتو كزوجة لكبير الآلهة الحثية المَدعو إيل قوني ريشا، وهو اسم مشتق من الكنعانية وأصله الأوغاريتي إيل قوني إرصي، أي إيل خالق الأرض.

على أن نصوص أوغاريت الميثولوجية والطَّقسية التي عرَّفتنا على البانتيون الكنعاني هي التي أعطتنا صورة واضحة عن هذه الإلهة؛ فقد كانت عشيرة زوجة لكبير الآلهة إيل، ومنه أنجبت سبعين إلهًا شكَّلوا مجمع آلهة أوغاريت؛ ولذلك فقد حملت لقب أم الآلهة، وخالقة الآلهة. وبما أن الإرضاع وظيفة متصلة بالأمومة فقد حملت لقب مرضعة

الآلهة، ونراها في نحتٍ بارزٍ على لويحة عاجية في وضعية الوقوف عارية الصدر وهي تُلقم ثديَيها لإلهَين صغيرَين يشرئبان للرضاع منهما. هذه الأمومة قد أسبغت على عشيرة خصائص الأم المشرقية الكبرى ذات الصلة بخصب الطبيعة والأحياء تشاطرتها مع إلهتَين أخريَين في البانتيون الأوغاريتي هما عناة وعشترة، ولهذا فقد أخذت هذه الإلهات الثلاث بالاندماج تدريجيًّا في إلهة واحدة هي الإلهة السورية الكبرى.

يرِد الاسم عشيرة بالأحرف الساكنة الأوغاريتية بصيغة أ ث ر ت، وبالتحريك يُلفَظ أثيرة، أو أثيراتو كما يفضِّل بعض خبراء اللغات السامية. والاسم من جذرٍ لغوي يفيد معنى الوطء، أو الدوس، ويبدو أنه اختصار للقب طويل ورد في النصوص وهو رباتو أثيراتو يمى، أي الربة التي تدوس البحر. وربما جاء هذا اللقب من كونها في الميثولوجيا الكنعانية الأقدم هي التي روضت الغمر المائي البدئي الهائج، ومهدت بذلك للإله إيل الشروع بخلق العالم،[١] وهي المهمة التي أُعطيت في الميثولوجيا الأحدث للإله بعل. وقد درج الباحثون المحدَثون على قراءة الاسم بصيغته التوراتية فقالوا عشيرة، وهي قراءة سليمة لأنه توفرت لدينا الآن نقوش كتابية فلسطينية من القرن السابع تذكر الإلهة بالصيغة نفسها.

ومن الألقاب التي عُرفت بها عشيرة في أوغاريت لقب إيلة (أو إيلات) وهو صيغة التأنيث من إيل، وبهذا اللقب (أو الاسم) عُرفت لدى الأنباط وعرب الجزيرة؛ فقالوا اللات. ومِن ألقابها أيضًا قدشو أي القدوسة، وهو الاسم الذي عُرفت به في مصر عندما رحلت إليها مع عدد من الآلهة الكنعانية الأخرى وهم: بعل وعناة وعشترة ورشف، وصار لهم هناك كهنوت وعبادة منظمة منذ مطلع عصر المملكة الحديثة عندما صارت سورية الجنوبية تحت السلطة المصرية. وقد قُرنت عشيرة في مصر بالإلهة هاتور التي كانت في الأصل إلهة للسماء، وصُوِّرت على هيئة بقرة سماوية، وفي التصورات الميثولوجية اللاحقة صارت مغذية لكل أشكال الحياة بحليبها، وسيدة للرقص والموسيقى واللهو ومُتع الحياة. تصوِّرها الأعمال الأيقونية برأس بقرة، أو بقرنَين ينسدل تحتهما شعرها بتسريحة خاصة عُرفت في دراسة الفن الأيقوني بتسريحة هاتور، حيث ينسدل الشعر حتى يلامس الكتفَين، ثم تلتف أطرافه نحو الأعلى. وقد انتقلت هذه التسريحة، على ما

---

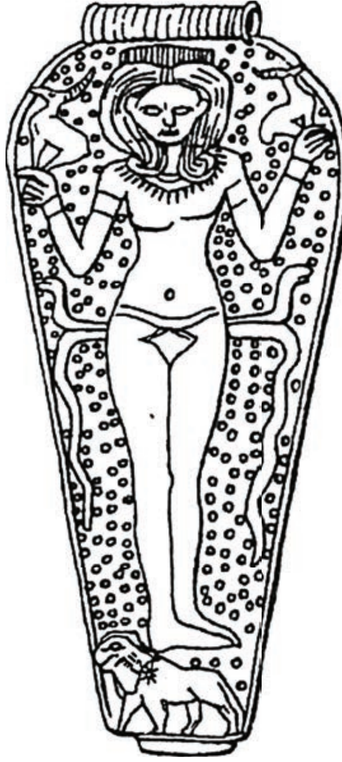
[١] William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, Anchor Books, New York 1969, p. 121.

يقول دارسو الفن الأيقوني، إلى الإلهة عشيرة في كنعان على ما نرى في الشكل ٤-١ وفي الشكل ٤-٢، وهو قلادة ذهبية (تعويذة) من أوغاريت نُقشَت عليها عشيرة العارية واقفة على أسد، وترفع بيدَيها تيسَين، وعند منطقة الوسط هنالك حيَّتَان متقاطعتان.



شكل ٤-١

على أنني أرجح أن ما يُدعى بتسريحة هاتور كانت في الأصل لعشيرة الكنعانية، وهي التي نقلتها إلى هاتور بعد أن تمَّت المطابَقة بينهما، مثلما أعطتها أيضًا اسمها الثاني «أثير» الذي أراه مشتقًّا من الاسم عشيرة. وهذه المسألة لم تلفت انتباه أحد من الباحثين قبل الآن. على أن المصريين وجدوا في الثالوث المؤنث الكنعاني عشيرة وعناة وعشترة تجليات لألوهة مؤنثة واحدة، وقد صوَّروا هذه الألوهة على عددٍ من المنحوتات



شكل ٤-٢

البارزة واقفة على أسدٍ في هيئة عارية وهي ترفع بيدَيها رمزَين نباتيَّين، وقد يقف عن يمينها ويسارها الإله المصري مين والإله الكنعاني رشف، وعلى إحدى المنحوتات دُونَت أسماؤها الثلاثة: قدشو «عشيرة»، عناة، عثترة. (الشكل ٤-٣).

وقد عبرت عشيرة العصر الآرامي والفارسي والهيلينستي وصولًا إلى العصر الروماني حيث وضع فيها الكاتب السوري لوقيان السميساطي (Lucian of Samosat)، الذي عاش في أواسط القرن الثاني الميلادي بمدينة سميساط على الفرات في الشمال السوري، كتابًا دعاه «الإلهة السورية». وقد كان مقر عبادتها الرئيسي في مدينة هيليوبوليس السورية الواقعة على مسافة ٨٠كم إلى الشمال الشرقي من حلب «منبج اليوم» حيث دُعيَت بالاسم عترتا (أو أترغاتيس باليونانية)، وهذا الاسم مؤلَّف من مقطعَين؛ الأول

عتر المشتق من اسم عثترة، والثاني عتا المستمَد من اسم عناة. كما ورد ذِكرها باسم الإلهة السورية عند مؤلفين كلاسيكيين آخرين مثل الروماني أبوليوس (أواخر القرن الثاني الميلادي) في كتابه «الحمار الذهبي» الذي روى فيه عن طقوسها التي شاهدها عند تجواله في سورية.[٢]



شكل ٤-٣

بعد هذا العرض السريع لتاريخ عشيرة في النصوص الميثولوجية والأخبار المتفرقة، نأتي إلى عرض آخر لتاريخها يعتمد على الأعمال الفنية الأيقونية. وقد وصلتنا هذه

---

[٢] Apuleius, The Golden Ass, Pelican, pp. 169–170.

الأعمال من مواقع التنقيب أو من سوق الآثار، وهي على شكل أختام وطبعات أختام، وقلائد استُخدمَت كتعاويذ وتمائم، ومنحوتات بارزة على لويحات فخارية أو عاجية، ودُمى معدنية أو فخارية. قد تبدو هذه الشواهد صامتة للبعض، إلا أن صورة واحدة تعادل ألف كلمة على ما يقول المثل العصري، ونحن إذا أصغينا إليها نجدها تخاطبنا من خلال لغة غير منطوقة يمكن فك شيفرتها ومعرفة مدلولات شاراتها الرمزية التي تُشكِّل مفردات هذه اللغة: ثور، تيس، أسد، شجرة، أفعى، حمامة، كوكب، وما إلى ذلك من شاراتٍ محمَّلة بمعانٍ تتجاوز وظيفتها في عالم الطبيعة. وهذه المفردات تجتمع في جمل مفيدة عندما تجتمع أكثر من شارة في مشهد واحد، لا سيما في الأختام الأسطوانية، التي تحتوي على مساحة تتسع لمشهدٍ مركَّب يقدم لنا قصة معروضة بصريًّا دفعة واحدة. ومثل هذه المَشاهِد هي أكثر قدرة على نقل رسائلها إلينا من تلك التماثيل الكبيرة التي تحرص المتاحف على اقتنائها وعرضها، والتي تلفت نظر الزوار أكثر من تلك الأختام التي لا يكاد أحد يلتفت إليها.

معظم الشواهد التي سأقدمها هنا جاءت من فلسطين، وبعضها من مواقع سورية متفرقة؛ لأن تربة فلسطين نالت من مَعاول التنقيب أكثر مما نالته أية تربة أخرى في بلاد الشام، حتى يمكن القول إن هذه المَعاول لم تستثنِ مترًا مربعًا واحدًا من الأرض لم تحفر فيه، والسبب في ذلك معروف للجميع. ولكن بما أن فلسطين كانت القسم المتخلف الجنوبي من كنعان الكبرى، ومن حواضرها استلهمت المؤثرات الحضارية؛ فإن التاريخ الأيقوني للإلهة السورية الذي نتابعه هنا يمكن تعميمه على كامل مساحة الثقافة الكنعانية. أما المدى الزمني الذي اخترنا أن ننتقي منه شواهدنا فيغطي عصر البرونز الوسيط (٢٠٠٠–١٦٠٠ق.م.) وعصر البرونز الأخير (١٦٠٠–١٢٠٠ق.م.) لأن بلاد الشام شهدت خلال هذه الفترة نهضة حضارية بعد الانحطاط الشامل الذي حصل خلال الفترة الانتقالية من الألف الثالث إلى الألف الثاني، ثم دخلت في مرحلة انحطاط أخرى أنهت عصر البرونز ومهَّدت لعصر الحديد.[٣]

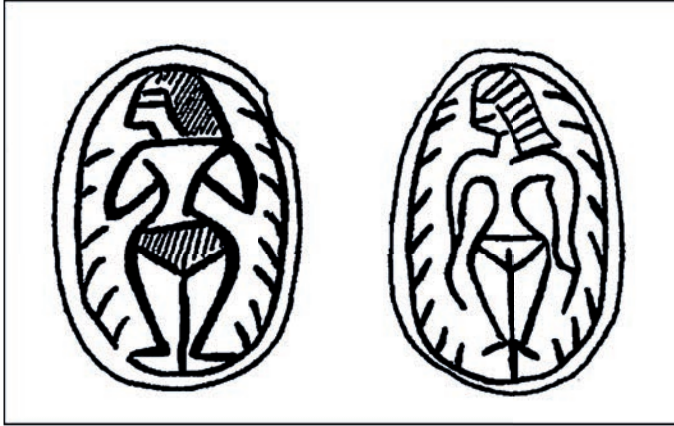
---

[٣] المرجِع الذي انتقيتُ منه الشواهد الفلسطينية، هو عمل موسوعي لباحثين ألمانيين مُترجَم إلى الإنجليزية، ويحتوي على نحو ٤٠٠ عمل فني أيقوني:

Othmar Keel and Christoph Uehlinger. Gods, Godesses and Images of God in Ancient Israel, Fortress Press, Minneapolis, Great Britain, 1998.

أما المراجع الأخرى فسأشير إليها في مواضعها.

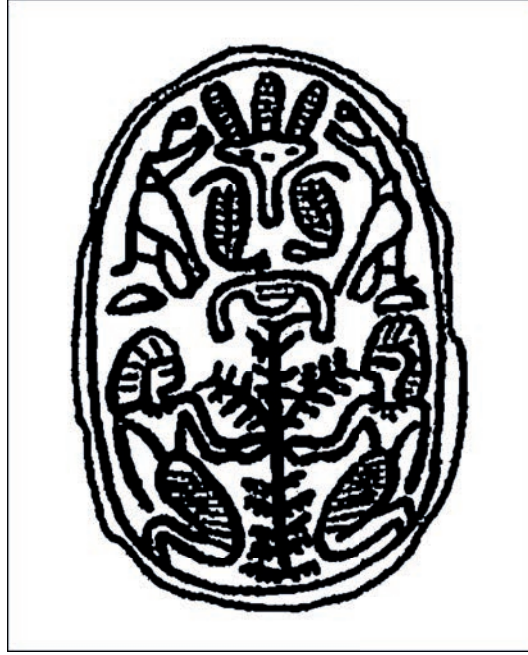
في أقدم شواهدنا الأيقونية يبدو رمز الشجرة الأكثر تعبيرًا عن عطاء الإلهة السورية وسُلطتها على عالم النبات؛ فنجدها على الأختام المصنوعة على شكل الجُعَل المصري المقدس واقفة في هيئة عارية بين شجرتَين مُنفَّذتَين بشكل هندسي نمطي (الشكل ٤-٤). وفي مشهد مركب يتألف من عدة عناصر (الشكل ٤-٥) نجد شجرة نمطية بين عابدتَين راكعتَين (ربما كاهنتَين)، وفوق الشجرة رأس نمطي للإلهة بأذنَين كبيرتَين تشيران إلى سماعها لمناجاة عِبادها، ومن الرأس تنبت ثلاث أوراق نخيل، وعلى جانبَيه زوج من اليورايوس uraeus، أفعى الكوبرا المنتصبة التي تمثِّل سريان الطاقة الحيوية في الطبيعة في الميثولوجيا المصرية، وخلفهما صقران يرمزان إلى سُلطة السماء.



شكل ٤-٤

وفي مشهد مركب آخر على ختم أسطواني (الشكل ٤-٦) هنالك شجرة يحف بها مَلاكان حارسان راكعان، وخلفهما أسد عشيرة الذي يرمز إلى سلطة الإلهة. وقد نجد الإلهة العارية ممسكة بشجرتين نمطيتَين تحفان بها وأغصان صغيرة تحيط بمثلث العانة، أو يصور الرحم وقد حبِلت بشجرة (الشكل ٤-٧).

وهذا ما يحيلنا إلى نوع من القلائد التي تقوم بدور التمائم والتعاويذ، مصنوعة من البرونز أو الذهب، والتي تتخذ شكلًا كمِّثريًّا مقلوبًا يوحي بعضو الأنوثة، وعلى محيطه خطوط تدل على شعر العانة، وفي داخله يتم الإشارة إلى الإلهة من خلال الرأس الذي



شكل ٤-٥

يحمل تسريحة هاتور/عشيرة، والثديَين، ومثلث العانة. وقد تنبت شجرة من سرة الإلهة (الشكل ٤-٨).

ومنذ مطلع عصر البرونز الوسيط يتصل التيس أيضًا بالإلهة الكنعانية، وهو يرمز إلى الطاقة الإخصابية في الكائنات الحية والفاعلة أيضًا في حياة الطبيعة. نجده مصوَّرًا على الأختام، ومن أمامه ووراءه شجرتان نمطيتان، وقد يصور ذيله على هيئة اليورايوس المصري (الشكل ٤-١٠).

هذه الصلة بين إلهة الخصب والشجرة نجدها في جميع ثقافات الشرق القديم، حتى إن بعض الأعمال الأيقونية تطابق بينهما فتظهر الإلهة بهيئة شجرة كما هو الحال في الرسم المصري الموضَّح في الشكل ٤-٩.[٤]

[٤] William G. Dever. Did God Have a Wife? Eerdmans, Michigan, 2005. p. 229.

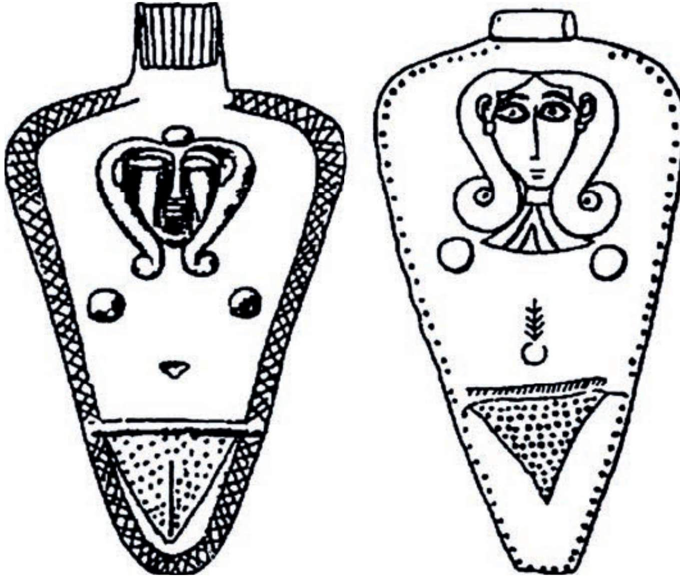


شكل ٤-٦



شكل ٤-٧

ولدينا مشهد مركب على ختم أسطواني يصوِّر شجرة نمطية في الوسط وتيسَان يشبَّان على قوائمهما الخلفية لقضم أوراقها، وإلى جانبها الإلهة العارية بغطاء رأس طويل (نميِّز منه الإلهة عادة عن غيرها من الشخصيات المصوَّرة) وأمامها يقف متعبد وراءه سفينكس (أبو الهول)، وعلى الشريط الأسفل هنالك أسد وثور وأُيَّل (الشكل ٤-١١)



شكل ٤-٨

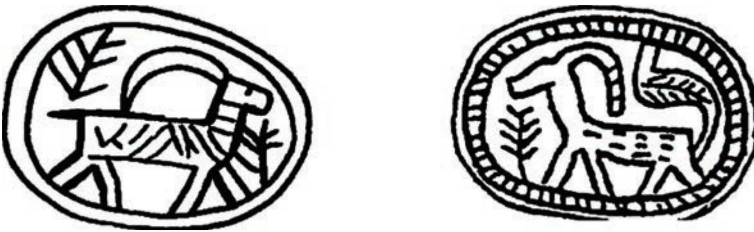
يمثِّل السفينكس الروح الحارسة، والأسد السلطان، والأُيل الحياة المتجددة لأنه يفقد قرونه، وتنبت له مكانها قرون جديدة أخرى. أما الثور فمتعدد الدلالات، ولكنه عندما يتصل بالإلهة فإنه يرمز إلى القوة المحرضة للخصوبة في باطن التربة.

ومن المَشاهد التي تجمع بين الشجرة والتيس مشهدٌ مرسوم على كتف جَرة فخارية نرى فيه أربعة أزواجٍ من التيوس تحف بالشجرة بالوضعية نفسها، كما يصور جذر الشجرة على هيئة تيسَين يديران ظهرَيهما لبعضهما البعض (الشكل ٤-١٢). ويلفت نظرنا بشكل خاص في هذا المشهد أن أغصان الشجرة تتخذ شكل مثلث العانة بينما ترسم أوراقها على هيئة نقاط تعبِّر عن شعر العانة. وهنالك سمكتان عن اليمين وعن اليسار ترمزان إلى الماء الذي جُعل منه كل شيء حي، كما ترمزان إلى قوة التوالد والتكاثر في الطبيعة بسبب العدد الكثير من البيوض التي تضعها السمكة الواحدة في كل حمل.

ولدينا مشهدان منفَّذان بطريقة شريط الأشكال على جَرتَين من القرن ١٣ق.م. وُجدَتا في معبد مدينة لخيش القديمة، يعبِّران عن الرمزية المشتركة لكلٍّ من الشجرة



شكل ٤-٩

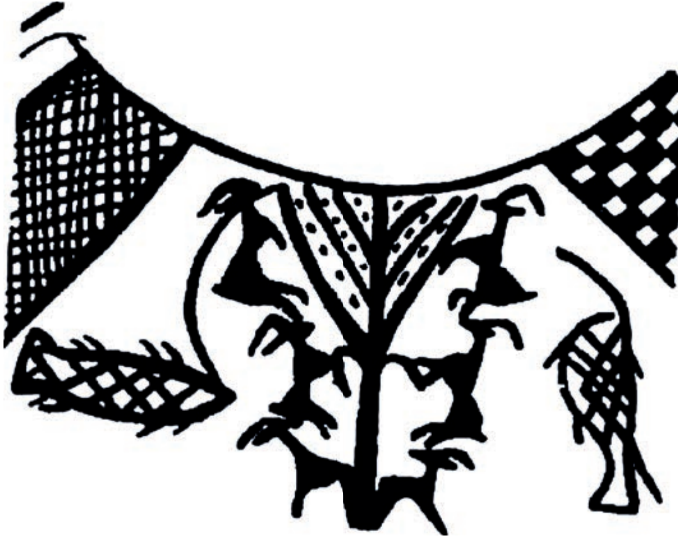


شكل ٤-١٠

ومثلث العانة. فعلى كتف الجرة الأولى يتكون الشريط من وحدة متكررة نرى فيها شجرة نمطية يحف بها تيسَان بالوضعية التقليدية، وفوق الشريط كتابة بالكنعانية

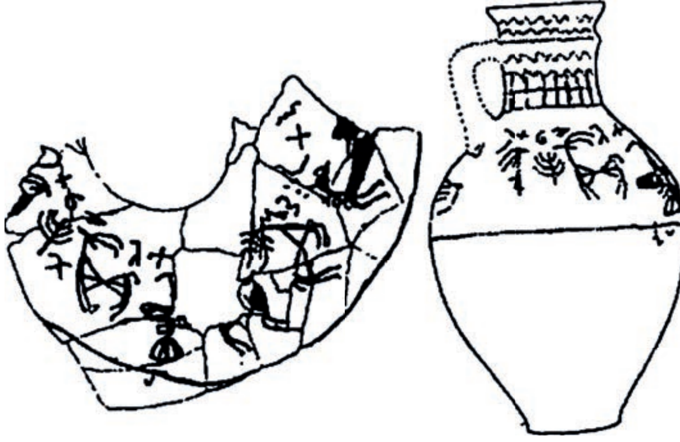


شكل ٤-١١



شكل ٤-١٢

الفلسطينية يقول كاتبها المَدعو متان: «من متان إلى ربَّتي إيلات»، وقد وردت كلمة إيلات (إيلة= عشيرة) فوق الشجرة تمامًا (الشكل ٤-١٣). وهنا يتوفر لدينا نص نادر يذكر أحد أسماء الإلهة السورية، ويعقد صلة بينها وبين الشجرة. أما على الجرة الثانية



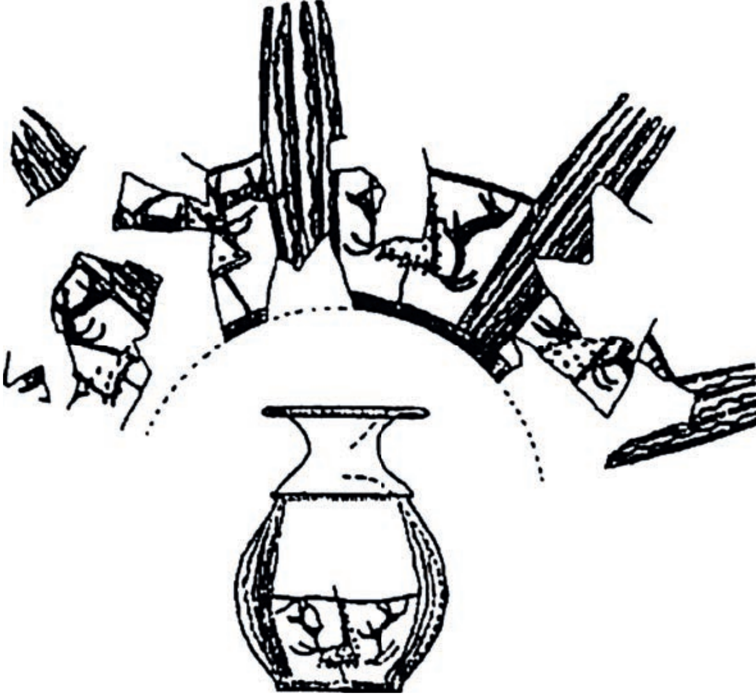
شكل ٤-١٣

فنجد مشهدًا مماثلًا، ولكنَّ التيسَين لا يحفان بشجرة وإنما بمثلث العانة (الشكل ٤-١٤).[٥]

بعد ذلك يأتينا عمل أيقوني من أوغاريت القرن الرابع عشر ق.م. وهو منحوتة على صفيحة عاجية ليعطينا الشاهد على وحدة الرمزية بين الشجرة ومثلث العانة والإلهة الكنعانية، فهنا نجد أن الإلهة قد حلَّت محل الشجرة ومحل مثلث العانة، وهي ترفع بكلتا يدَيها حزمتَين من النبات، وعن يمينها ويسارها تيسَان يشبَّان لقضم أوراقها (الشكل ٤-١٥).

وتكثر اللويحات الفخارية المصنوعة بطريقة قالب الضغط التي تمثِّل الإلهة العارية وهي تسند ثديَيها بكفَّيها في وضعية هي الأكثر تعبيرًا عن عطائها، ومنها اللويحة الموضَّحة في الشكل ٤-١٦ حيث يمكننا التعرف على الإلهة من لباس الرأس الطويل الخاص بالألوهة في الأعمال الأيقونية. أو من خلال تسريحة هاتور كما هو الحال في القلادة الموضَّحة في الشكل ٤-١٧. وقد تأسست هذه الوضعية في الفنون الأيقونية منذ

[٥] Ruth Hestrin. Understanding Asherah, Biblical Archaeology Review, September–October, 1991.



شكل ٤-١٤

العصر الحجري الحديث، ثم شاعت في فنون كنعان وبلاد الرافدَين حتى زمن متأخر من التاريخ القديم للمنطقة.

بموقع مدينة جازر القديمة تم اكتشاف مقام ديني مكشوف عُثر فيه على عددٍ من تمثيلات الإلهة العارية بلباس رأس طويل وأوضاع مختلفة (الشكل ٤-١٨)، وفي الفناء الخارجي أمام مدخل المقام تصطف عشرة أنصاب حجرية يبلغ ارتفاع أطولها ثلاثة أمتار (الشكل ٤-١٩). وهذه الأنصاب اعتُبِرَت لدى الكنعانيين بمثابة مساكن لآلهتهم، ودُعي واحدها بيت إيل أي بيت الإله.

وبموقع تل موسى قرب بحيرة طبريا تم اكتشاف مقامٍ ديني آخر اصطفت في الفناء الخارجي أمام مدخله عشرة أنصاب حجرية أيضًا، ولكنها أصغر حجمًا من سابقتها، وقد نُحِت أحدها على هيئة أنثوية عارية ولكن بدون تفاصيل، عدا عضو الأنوثة الذي نُحت بطريقة واقعية.



شكل ٤-١٥

وهذا ما يقودنا إلى دور آخر للإلهة، باعتبارها سيدة للدافع الجنسي الكامن وراء تكاثر الأحياء، وبما أن ما يحدث على الأرض هو نسخة لاحقة مما يحدث في السماء؛ فإن الفعالية الجنسية للإلهة هي التي تنشِّط الدافع الجنسي عند الأحياء، ولذلك عندما غابت عشتار إلهة الجنس البابلية في العالم الأسفل، نام الرجل وحيدًا، واضطجعت المرأة على جنبها وحيدة، كما يقول نص الأسطورة.[٦] ولدينا أكثر من مشهدٍ على الأختام الأسطوانية يعبِّر عن هذه الخصيصة للإلهة الكنعانية، ومنها المشهد الموضَّح في الشكل ٤-٢٠؛ حيث نجد الإلهة تكشف عباءتها عن جسدها العاري أمام متعبِّد، وبينهما ثلاثة رءوس ثيران

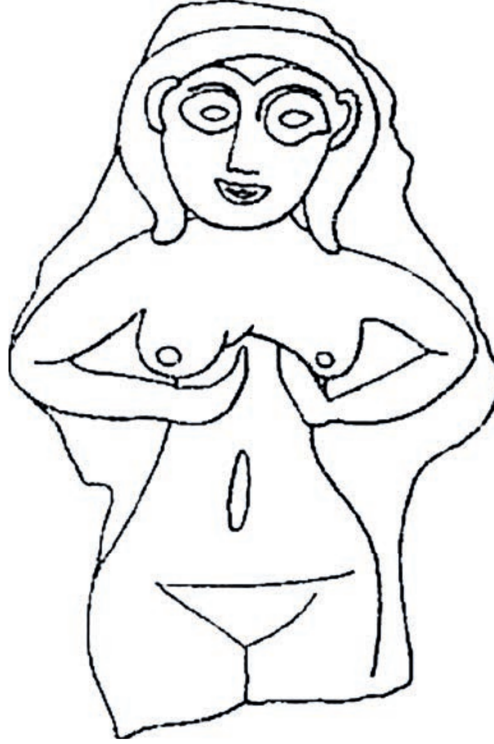
[٦] راجع نص هبوط عشتار إلى العالم الأسفل في كتابي «مغامرة العقل الأولى».



شكل ٤-١٦

متوضعة فوق بعضها، وفي الخلف يقف إله العاصفة وأمامه ثور جاثم مربوط إلى يده بحبل.

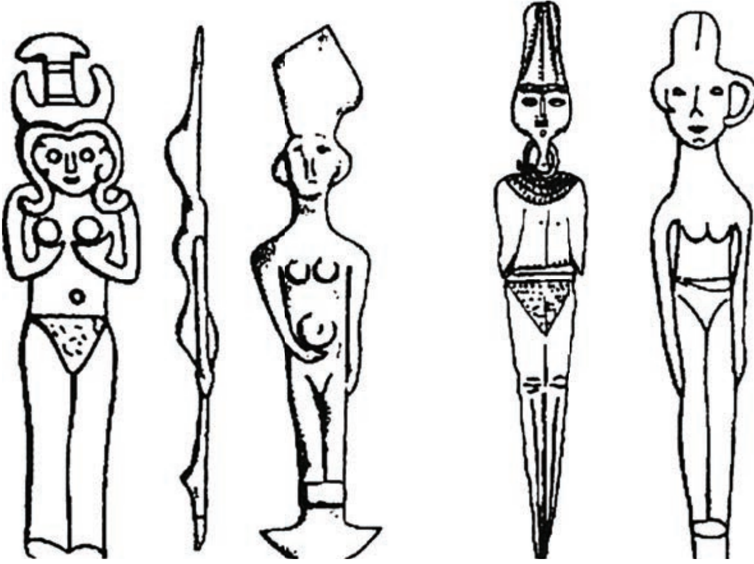
ويُعبِّر رمز الحمامة عن جوهر الإلهة الذي هو الحب؛ فهذا الطائر الأبيض اللطيف والبهيج يمثِّل النقاء والطهارة، وتصعيد الغرائز، والسعادة، والسلام. فهو الذي نقل بشارة انتهاء كارثة الطوفان إلى نوح، وبهيئته نزل الروح القدس على يسوع بعد عمادته بماء نهر الأردن. نراه على بعض الجِرار النَّذرية في بعض المقامات الدينية في فلسطين، وهو يقصد شجرة الإلهة ليقضم من أوراقها، وفي مشاهد مركَّبة على أختامٍ أسطوانية نجده واقفًا على يدها كما هو الحال في (الشكل ٤-٢١)، وهو مشهد مركب على ختم أسطواني يجمع بين الإلهة السورية ورب العاصفة، كما نجد في بعض المقامات الدينية تقدُّمات نَذرية على شكل حمائم فخارية.



شكل ٤-١٧

وفي مراكز الثقافة الكنعانية خارج فلسطين لدينا شواهد أيقونية على دور الحمامة كناقلٍ لحب الإلهة، كما هو الحال في مشهد على ختم أسطواني من مملكة يمحاض يمثِّل الإلهة الكنعانية وأمامها ملك يمحاض، وحمامة باسطة جناحَيها تنقل محبة الملك للإلهة (الشكل ٤-٢٢)[٧] وفي ثقافة بلاد الرافدَين وبلاد الإغريق نجد الحمائم كمرافقاتٍ لاثنتَين من إلهات الحب هما عشتار وأفروديت. وفي الفولكلور الشعبي الإسلامي ببلاد الشام ما زالت واحدة من حمامات الإلهة الكنعانية وهي الستيتية، أي حمامة الست، تُعامَل باحترام ويُمنَع صيدها أو أكلها.

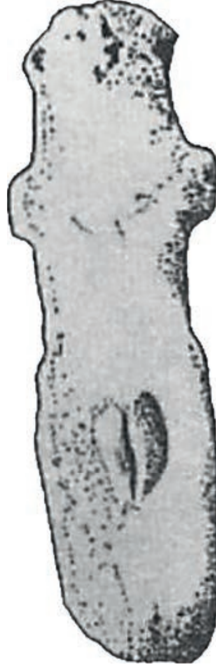
[٧] Harvey Weiss, ed. Ebla to Damascus, Smithsonian, Washington 1995. p. 97.



شكل ٤-١٨

لقد رأينا الإلهة في عددٍ من الأعمال الأيقونية واقفة على أسد، ولكننا نجدها على أحد الأختام راكعة فوق أسد، وهنالك نسر واقف على ذراعها، ومن مخالبه تنبت شجرة، وهنالك ثلاث شجرات؛ واحدة خلف الإلهة وأخرى أمام الأسد وثالثة تحته (الشكل ٤-٢٣). ونحن هنا أمام رمز مركب يشير إلى جدَلية الحياة والموت الكامنة في صميم كل ما هو موجود، فالنسر الذي يتغذى على الجثث هو الحياة التي تتولَّد على الموت، ولذلك نرى شجرة تنبت من مخالبه، وأما الإلهة التي تحمله على ذراعها فهي سيدة الموت وسيدة الحياة في آنٍ معًا. ويرجع هذا التصور للأم الكبرى إلى العصر الحجري الحديث؛ ففي موقع شتال حيوات بجنوب الأناضول وهو قرية نيوليتية كبيرة من الألف السادس قبل الميلاد، نجد في المعابد التي اكتشفت فيها نسرًا باسطًا جناحَيه على الجدار المقابل للجدار الذي صُورت عليه رموز الأم الكبرى.

ونحن لكي نفهم دور الأم الكنعانية الكبرى كسيدة للحياة وللموت، علينا أن نتجلى صورة الإلهة التي تمثِّل هذا الدور أكثر من غيرها في الميثولوجيا العالمية، وهي الإلهة الهندوسية كالي، نقرأ في نَص دوَّنه كاهنها الأكبر في القرن التاسع عشر الميلادي هذا المقطع:



شكل ٤-١٩

«كالي هي الزمن الجليل، الإلهة السوداء الموجودة قبل السماء والأرض عندما كان وراء الظلام ظلام. واهبة الخيرات هي، وهي مصدر الخوف والرعب. هي الدمار، مسكنها عند محارق الموتى، تحيط بها الأشباح الأنثوية المرعبة، ومن فمها يتدفق تيار من الدم، ومن عنقها يتدلَّى عِقد من الجماجم، وفي وسطها حزام من الأيدي البشرية. بعد خراب العالم في نهاية الدورة الكونية العظمى، تقوم كالي بزرع بذور الحياة من جديد، وتُخرج إلى الوجود مظاهر الكون المتنوعة. هل إلهتي كالي سوداء؟ إنها سوداء عن بُعد، ولكنها بيضاء لمن عرفها عن قُرب، وبها يجد البشر خلاصهم.»[٨]

[٨] Joseph Campbell. Primitive Mythology. Penguin, London 1977, p. 165.



شكل ٤-٢٠



شكل ٤-٢١



شكل ٤-٢٢



شكل ٤-٢٣

الفصل الخامس

في أصل الإله اليهودي

ومشكلة القبائل العبرانية

تفتقر الأدبيات الدينية اليهودية (التوراة، والأسفار غير القانونية والتلمود) إلى التأمُّلات اللاهوتية في أصل الآلهة التي نجدها في أساطير الشرق القديم لا سيما الرافدَينية والمصرية؛ لذلك فإن حديثنا هنا عن ميلاد يهوه، ليس بحثًا عن ميلاده في البدايات الأولى للزمن، وإنما هو بحث عن الظهور الأول له في تلك الأدبيات وخارجها، ومتى، وأين، وعن الخصائص التي تميز بها عند ذلك.

يُدعى هذا الإله في كتاب التوراة بالاسم يهوه الذي يُكتَب بالأحرف الساكنة YHWH، وقد ورد في التوراة نحو ٦٦٠٠ مرة، ولكننا لا نعرف الكيفية التي كان ينطقه بها أتباعه؛ لأن اليهود لم يكونوا ينطقون بالاسم إجلالًا لصاحبه، وإنما يستبدلونه لفظيًّا بكلمة أدوناي الكنعانية، التي تعني السيد أو الرب. كما استخدم المحررون التوراتيُّون اسمَين تبادليَّين له، وهما لفظ الجلالة الكنعاني «إيل» الدال على الإله الأكبر، وصيغة الجمع منه وهي إيلوهيم (اللهم عند المسلمين) بمعنى أن إلههم يحوز على قُوى الآلهة طرًّا. ولكن الترجمات الأوروبية والعربية عتَّمت على هذَين الاسمَين؛ فقالت الترجمات العربية «الله» والأوروبية God بالإنجليزية، ومعادِله ببقية اللغات. وقد يرِد الاسم مركبًا بصيغة «يهوه إيلوهيم» التي تُترجَم إلى العربية بصيغة «الرب الإله» وإلى الإنجليزية بصيغة Lord God. وقد يرِد الاسم بصيغة مختصرة وهي «ياه» عندما يُضاف إلى كلمة أخرى، كقولهم «هليلوياه» وهي صيغة للتسبيح تعني المجد ليهوه (وقد بقيت هذه الصيغة مستخدَمة في الليتورجيات المسيحية). أو عندما يرِد في أسماء العلم المركبة التي

تحتوي في أحد شطرَيها على الاسم الإلهي، مثل: أودنياه، وأمصياه وعزرياه. وقد تُحذف الهاء ليغدو الاسم أدونيا، أمصيا، عزريا. وهنالك صيغة مختصَرة أخرى هي «يهو» ترِد في أسماء العلم المركبة مثل: يهورام، ويهوياداع، ويهوآش.

أما عن معنى الاسم وجذره اللغوي فإن الباحثين ما زالوا في حيرة من أمرهم؛ فبعد أن تبيَّن لهم عدم وجود جذرٍ مقنِع في اللغة العبرية (كنعانية فلسطين وشرقي الأردن) راحوا يبحثون عن جذرٍ له في اللغات السامية الأخرى، من أوغاريتية وفينيقية وعمونية وموآبية وآرامية، ولكن دون جدوى. وحتى العربية لم تكن بمنأًى عن هذه المحاولات؛ فقال البعض إن الاسم ربما كان من الفعل هوى يهوي، فهو الإله الذي يهوي بصواعقه على الأرض باعتباره شكلًا من أشكال الإله الكنعاني هَدَد إله المطر والصواعق والبروق. ويبدو أننا لن نستطيع التوصُّل إلى رأي قاطع بهذا الخصوص؛ لأن أسماء الآلهة غالبًا ما تكون أقدم من الديانات التي استعملتها، والتصورات الخاصة بإله ما قد تتغيَّر مع الإبقاء على الاسم نفسه.

لم يكن يهوه إلهًا كنعانيًّا ولا آراميًّا، وفيما عدا ورود اسمه مرة واحدة في نقش ميشع ملك موآب بشرقي الأردن على أنه إله السامرة الفلسطينية في القرن التاسع قبل الميلاد؛ فإن ذلك الاسم لم يرِد في أية وثيقة نَصية من ثقافة الشرق القديم، بما في ذلك فلسطين قبل ذلك التاريخ، ثم بدأ يظهر في نصوصٍ قصيرة فلسطينية هي في الغالب رسائل تبدأ بطلب المرسِل بركات يهوه إلى المرسَل إليه مثل قول أحدهم: «إلى سيدي إيلياشيب. عسى يهوه أن يهَبك السعادة والطمأنينة» ثم يدخل بعد ذلك في موضوع الرسالة. أو «إلى سيدي يوآش عسى يهوه أن يهَبك الصحة والعافية في هذا الفصل …»[١] وهناك نصوص تبريك قصيرة جدًّا يظهر فيها اسم يهوه إلى جانب اسم الإلهة الكنعانية عشيرة مثل: «لتحل عليك بركة يهوه إله تيمن وعشيرته (his Ashirah).» وقد وُجدت هذه النصوص منقوشة على الصخر أو على كسرات فخارية في موقع خربة الكوم قرب الخليل، وفي موقع عجرود بسيناء الشمالية.[٢] أما التراتيل والصلوات الطويلة التي

[١] راجع مجموعة من هذه النصوص في موسوعة نصوص الشرق القديم:
James Pritchard. Ancient Near Eastern Texts, edt., Princeton University, 1969, pp. 321–322 and 569.

[٢] Hershel Shanks, ed., Ancient Israel, Prentice Hall, N.J., pp. 80–83.

تعطينا فكرة عن طبيعة هذا الإله وخصائصه مما وصلنا من ثقافة وادي الرافدَين ووادي النيل فمفقودة تمامًا خارج كتاب التوراة، وكذلك النصوص الطقسية، مما وصلنا من أوغاريت وإيمار في كنعان، الأمر الذي يجعل من التوراة وثيقتنا الوحيدة عن هذا الإله.

ولكن إذا لم يكن يهوه إلهًا فلسطينيًّا قديمًا فمن أين جاء؟ وما هو موطنه الأصلي؟ هنالك إشارات مبعثَرة في التوراة يمكن أن تدلنا على ذلك الموطن ومنها:

- «يا رب بخروجك أمام شعبك، عند صعودك في القفر، الأرض ارتعدت» (المزمور ٦٨: ٧). إذن، هناك أرض قفر جاء منها يهوه؛ فما هي؟ تتتابع بعد ذلك تسميات مناطق قفر بعينها:
- «يا رب، بخروجك من سعير، بصعودك من صحراء آدوم، الأرض ارتعدت … تزلزلت الجبال من وجه الرب» (القضاة، ٥: ٤–٥).
- «الله (= إيلوهيم) جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران … وكان له لمعان كالنور، له من يده شعاع … وقف وقاس الأرض، نظر فرجفَ الأمم ودُكَّت الجبال الدهرية، وخُسفت آكام القِدم … رجفت شُقق مديان» (حبقوق، ٣: ٣–٧).
- «جاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران» (التثنية، ٣٣: ٢).

هذه الأماكن المرتبطة بيهوه يبدو أنها كانت مقرَّات لعبادته، وكان فيها مقامات دينية لطقوسه، وهي تقع جميعًا في مناطق آدوم إلى الجنوب من البحر الميت، وفي صحراء النقب وصحراء سيناء ومديان في شمال غرب شبه الجزيرة العربية (شرقي خليج العقبة). ولكن موطنه الأصلي كان على الأرجح في مديان؛ حيث أقام موسى ردحًا من الزمن بعد هروبه من مصر عند شخصية غامضة يدعوها النص كاهن مديان، نتبيَّن فيما بعد أنه كان كاهنًا للإله يهوه، ويبدو أنه هو الذي قدَّم موسى إلى عبادة هذا الإله.

أما عن طبيعة إله القفار والصحارى هذا؛ فإن المَقاطِع التي اقتبستُها أعلاه، والتي دلَّتنا على موطنه، تقدِّم لنا أيضًا معلومات عن طبيعته. فعند ظهوره ترتعد الأرض، وتتزلزل الجبال، وتُخسف الآكام، وتتصدع صخور مديان. وهو يتلألأ ويصدر عنه لمعان كالنور، ومن يده تخرج أشعة. أي أننا هنا أمام ظاهرة بركانية لا لَبس في طبيعتها،

وهذا ما يتأكد لنا بوضوحٍ من وصف محرر سِفر الخروج لجبل سيناء، أو جبل حوريب في تسمية أخرى، عندما تجلَّى عليه الرب، وكاد يجعله دكًّا. «وكان جبل سيناء كله يُدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار، وصعد دخانه كدخان الأتون، وارتجف كل الجبل جدًّا، وصوت البوق يزداد اشتدادًا» (الخروج، ١٩: ١٨–١٩). ونحن هنا أمام وصف مُعبِّر لبركان ثائر يَرُجُّ الأرض، ويقذف الحُمم، وتصدر عنه أصوات تصم الآذان، شُبِّهت بصوت البوق الذي يزداد اشتدادًا، ودخان يتصاعد منه مثل دخان الأتون. ويبدو أن هذا الجبل كان في منطقة مديان في شمال غرب جزيرة العرب لا في سيناء، وكان اسمه حوريب، وهو واحد من البراكين التي كانت نشِطة في تلك الأيام، والتي تبدو اليوم براكين هامدة. وقد اعتُبر هذا الجبل إلهًا يجب استرضاؤه من قِبَل سكان المنطقة، وتقديم القرابين له لكي يكف أذاه عنهم، وقد بقيت آثارٌ من تلك الصلوات البدائية التي تُرفع للإله البركاني في الصلوات والأدعية التوراتية، ومنها هذه الصلاة المنسوبة إلى داود: «في ضيقي دعوتُ الرب، وإلى إلهي صرخت؛ فسمع من هيكله صوتي، وصراخي دخل في أذنَيه؛ فارتجَّت الأرض وارتعشت، أُسس السموات ارتعدت وارتجَّت لأنه غضب. صعد دخان من أنفه، ونار من فمه أكلت، جمرٌ اشتعلت منه … من الشعاع قدامه اشتعلت جمرُ نارٍ» (صموئيل الثاني، ٢٢: ٧–١٣).

وعلى الرغم من أن شخصية يهوه قد انتقلت من البساطة إلى التركيب، عبر رحلته الطويلة من الصحارى الجنوبية إلى كنعان المتحضرة، واشتملت في داخلها على عدة مستوياتٍ، لم تندمج في شخصية واحدة متكاملة، بل بقيت محتواة في حضور إلهي لا يمكن التنبؤ بالوجه الذي سوف يكشف عنه؛ فإن المستوى البركاني بقي فاعلًا في سلوكه حتى النهاية، ومنه اكتسب عنفه وطبعه الغضوب وهيجانه وردود أفعاله التلقائية التي لا تنجم عن تَفَكُّرٍ وتدبُّر مسبق، وطالما عمل موسى على تهدئته، وجعله يفكر في نتائج تصرفاته.

ويبدو أن جبل حوريب بقي المكان المفضَّل لإقامة يهوه حتى بعد أن التحق بمجمع الآلهة الكنعانية في فلسطين؛ فالنبي إيليا عندما أراد أن يشكو أمره إلى ربه لمَّا ضاق به الأمر في صراعه مع بلاط السامرة الذي كان يشجع عبادة الآلهة الكنعانية على حساب عبادة يهوه، لم يقصده في معبده بأورشليم، وإنما شد الرحال إلى جبل حوريب أربعين يومًا وأربعين ليلة. فلما وصل جبل الرب: «دخل مغارةً ليبيت فيها؛ فكان كلام الرب إليه يقول: اخرج وقِف على الجبل أمام الرب. وإذا بالرب عابر وريح عظيمة وشديدة قد

شقَّت الجبال، وكسرت الصخور أمام الرب، ولم يكن الرب في الريح، وبعد الريح زلزلة، ولم يكن الرب في الزلزلة، وبعد الزلزلة نار، ولم يكن الرب في النار، وبعد النار صوت منخفض خفيف يقول: ما لك هنا يا إيليا؟» (الملوك الأول، ١٩).

على الرغم من أن محرر سِفر التكوين، الذي يسرد قصة الخلق وأجيال البشر الأولى، وسلاسل قصص الآباء الأولين من إبراهيم إلى يوسف، قد استخدم الأسماء الثلاثة للإله التوراتي، وهي إيل وإيلوهيم ويهوه؛ فإن ذلك لا يعني أن هذا الإله كان معروفًا في عصر الآباء، بل إن المحرر قد استخدم الاسم أو الأسماء التي يعرفها له دون عناية بالبحث عن الأصول؛ لأن محرر سِفر الخروج الأكثر مصداقية فيما يتعلق بأصل يهوه يُخبِرنا أن الإله الذي تجلَّى لموسى وأمره أن يتوجه إلى مصر ويحرر العبرانيين من تسلُّط الفرعون عليهم، لم يكن معروفًا، لا لموسى ولا للعبرانيين في مصر.

فبينما كان موسى يرعى غنم حميه يثرون كاهن مديان ساق الغنم وجاء إلى جبل الله حوريب (وهذا يدل بوضوحٍ على أن جبل الرب كان في مديان، لا في جنوب الوسط من سيناء، حيث الجبل المعروف بجبل موسى اليوم)؛ فظهر له ملاك الرب «شبح الرب» في لهيب نار من وسط عُليقة، وهي لا تحترق. فمال ليرى هذا المنظر فناداه الرب من وسط العليقة: موسى، موسى. فقال: ها أنا ذا. فقال: اخلع نعليك لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة. ثم قال: أنا إله أبيك، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب. إني قد رأيت مذلة شعبي الذي في مصر، وسمعت صراخهم من أجل مسخريهم فنزلت لأنقذهم من أيدي مسخريهم، وأصعدهم من تلك الأرض إلى أرض جيدة وواسعة تفيض لبنًا وعسلًا. فالآن هلُمَّ فأرسلك إلى فرعون لتُخرج شعبي بني إسرائيل من مصر. فقال موسى: ها أنا آتي إلى بني إسرائيل، وأقول لهم إله آبائكم أرسلني إليكم؛ فإذا قالوا لي ما اسمه، ماذا أقول لهم؟ فقال: هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب أرسلني إليكم، هذا اسمي إلى الأبد (الخروج، ٣: ١–١٤). وفي الإصحاح السادس بعد أن رجع موسى إلى مصر لتنفيذ المهمة، عاد يهوه للتعريف بنفسه مرة أخرى مع إضافة على خطابه الأول: «ثم كلَّم الرب موسى، وقال له: أنا الرب، وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق بأني الإله القادر على كل شيء [بالعبرية: إيل شداي]، وأما باسمي يهوه فلم أُعرف عندهم» (الخروج، ٦: ٢–٣). وكما يبدو واضحًا من هذا المقتبس فإن إله الآباء الأولين الذين عاشوا في بيئة سورية كنعانية كان يُدعى إيل، وكلمة إيل في الكنعانية تعني

المترئس أو القوي أو صاحب السلطان،[٣] ولذلك أضاف إليها المحرر في المقتبس أعلاه صفة القادر على كل شيء (= شداي في النص العبري). كما أن العبرانيين (أو العابيرو كما سأشرح بعد قليل) ذوي الأصول السورية الكنعانية كانوا يعبدون الإله إيل أيضًا في مغتربهم، ولم يكونوا قد سمعوا بيهوه شأنهم في ذلك شأن موسى. وليست المطابقة التي قام بها محرر سِفر الخروج بين الإلهَين سوى تسويغ لتحوُّل العبرانيين في الصحراء من عبادة إيل إلى عبادة إله الصحارى البركاني يهوه، على يد موسى الذي اعتنقها خلال إقامته الطويلة في مديان وتطبُّعه بالطبع الصحراوي.

غير أن هذا الإله مولود سِفر الخروج لا يشبه في شيء إله عصر الآباء الذي كان يدخل في علاقة حميمة معهم، ويساعدهم على حل مشاكلهم حتى العائلية منها. فعندما هربت هاجر جارية سارة زوجة إبراهيم من إذلال سيدتها لها، وجدها الرب عند عين ماءٍ في البرية، وقال لها: يا هاجر جارية ساراي، من أين أتيتِ؟ وإلى أين تذهبين؟ فقالت له: أنا هاربة من وجه مولاتي ساراي. فقال لها: ارجعي إلى مولاتك، واخضعي تحت يدَيها (التكوين، ١٦). وعندما أرسل إبراهيم عبده أليعازر الدمشقي إلى أخيه ناحور في آرام النهرَين ليخطب لابنه إسحاق فتاة من أسرته، وصل أليعازر إلى موطن إقامة ناحور، وأناخ جماله عند عين ماءٍ وقت المساء عند خروج المستقيات؛ فقال للرب: أيها الرب إله سيدي إبراهيم، يسِّر لي اليوم، واصنع لطفًا إلى سيدي إبراهيم. ها أنا واقف على عين الماء وبنات أهل المدينة خارجات ليستقين ماءً؛ فليكن أنَّ الفتاة التي أقول لها أميلي جَرتك لأشرب؛ فتقول اشرب وأنا أسقي جمالك هي التي عيَّنتها لعبدك إسحاق. وهكذا كان، وأدَّى له الرب هذه الخدمة الصغيرة (التكوين، ٢٤).

أما هذا الإله الجديد الذي ابتدأ تاريخه عندما أعلن عن اسمه لموسى؛ فإنه على قُربه المكاني من الشعب كان أبعد عنهم من قبة السماء؛ فعندما تجلَّى لموسى على الجبل لإعطائه الوصية والشريعة قال له: ... وتقيم للشعب حدودًا من كل ناحية، وتقول لهم: احترزوا من أن تصعدوا إلى الجبل، أو تمسُّوا طرفه، كلُّ مَن يمس الجبل يُقتَل قتلًا، لا تمسه يدٌ بل يُرجَم رجمًا، أو يُرمى رميًا، بهيمة كان أم إنسانًا لا يعيش (الخروج، ١٩: ١٢-١٣). وعندما رأى الشعب الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن، ارتعدوا ووقفوا من

[٣] بخصوص معنى الاسم إيل انظر:

William Foxwell Albright. Yahweh and the Gods of Canaan, Anchor Books, New York 1965, p. 120.

بعيد، وقالوا لموسى: تكلم معنا فنسمع، ولا يتكلم معنا الرب فنموت (الخروج، ٢٠: ١٨–١٩). وعندما صنع له موسى خيمة لمسكنه دُعيَت بخيمة المسكن أو خيمة الاجتماع لأنه كان يجتمع بموسى فيها، لم تكن هذه الخيمة مقامًا دينيًّا يقصده الشعب من أجل التعبُّد لإلههم، بل كان محرَّمًا على أحدٍ الاقتراب منها، ولا يدخلها إلا موسى والكهنة من أولاد هارون الذين أُفرِزوا للخدمة الدينية فيها، وحتى هؤلاء فقد كان عليهم التعامل معه بحذرٍ شديدٍ، وأداء الطقوس بدقة؛ لأن الخطأ في أدائها كان يعرِّض صاحبه للموت الآني. وهذا ما حدث لابنَي هارون، ناداب وأبيهو، عندما أخذ كلٌّ منهما مجمرته، وجعلا فيها نارًا، ووضعا عليها بخورًا وقرَّبا أمام الرب نارًا غريبة لم يأمرهما بها؛ فخرجت نار من عند الرب وأكلتهما؛ فماتا أمام الرب (اللاويين، ١٠: ١–٢). وكانت غمامة تغطي المسكن في النهار، وفي الليل كانت النار تتوهج داخل هذه الغمامة (الخروج، ٤٠: ٣٨). وهنا لدينا إشارة واضحة إلى الجبل البركاني الذي تنبعث من فُوهته الأبخرة الكثيفة في النهار، وفي الليل تتوهج النار داخل هذه الأبخرة.

إن قُرب مسكن الرب من بني إسرائيل وسَيره أمامهم في النهار على هيئة عمود من سحاب ليهديهم الطريق، وليلًا على هيئة عمود من النار ليضيء لهم (الخروج، ١٣: ٢١)، لم يخلق لديهم إحساسًا بالحميمية معه حال الآباء الأوَّلين مع إلههم، وإنما ولَّد لديهم إحساسًا طاغيًا بحضورٍ قُدسي ينطوي على تهديدٍ دائم، حضور لا تستطيع الاطمئنان إليه، أو محبَّته بل الخوف منه، وهذا الخوف هو الذي سيكون الناظم الأساسي للعلاقة بين الطرفَين. إن الخوف من هذه الألوهة لا يقتصر على كونه رهبةً طبيعيةً من هُوية ما ورائية غامضة، وإنما يتعدَّى ذلك إلى توقُّع انبثاقها في عالم الواقع، وإحداث أكثر أشكال الرعب هولًا. وقد بدأ إله إسرائيل هذا بالفتك بشعبه، وأفنى منهم الآلاف قبل أن يلتفت إلى إفناء الشعوب الأخرى. وملحمة الخروج، وما تبعها من ملحمة يشوع بن نون، لا يمكننا أن نُطلِق عليها اسمًا أفضل من ملحمة القتل الكبرى.

إن الحديث عن ميلاد يهوه يجرُّنا إلى معالجة مشكلتَين بقيتا حتى الآن موضع جدلٍ بين الباحثين في كتاب العهد القديم، وهما مشكلة العبرانيين ومشكلة موسى.

(١) عبرانيون أم عابيرو؟

وُصِف إبراهيم بالعبراني في إحدى قصص الآباء بسِفر التكوين (١٤: ١٣)، كما استخدم المحرر صفة العبرانيين في الإشارة إلى أولئك الآباء وأسرهم (٣٩: ١٧ و٤٠: ١٥ و٤٣: ٣٢). وفي سِفر الخروج دعا المحرر بني إسرائيل المتواجدين في مصر بالعبرانيين مثلما

دعاهم ببني إسرائيل أي ذرية يعقوب الذي دعاه الرب بالاسم الآخر إسرائيل. فمن أين جاءت هذه التسمية؟ لا سيما فيما يتعلق بتلك الجماعة التي وفدت إلى مصر وراء يوسف الابن الحادي عشر ليعقوب، وفق الرواية التوراتية، وأقامت في منطقة الدلتا، وتكاثرت هناك، ثم جرى استعبادهم من قِبَل فرعون لم يكن يعرف يوسف مدة أربعمائة سنة إلى أن حرَّرهم موسى، وأخرجهم من مصر، وكان تعدادهم عندما وفدوا إلى مصر سبعين شخصًا، وتعدادهم عندما خرجوا ستمائة ألف عدا الأطفال. هل هنالك من صلة بين هؤلاء العبرانيين، وبين جماعة معروفة لنا تاريخيًّا؟

لقد كنت فيما مضى ميَّالًا لنفي قصة وجود العبرانيين في مصر وخروجهم منها، واعتبارها جملةً وتفصيلًا أخيولة أدبية بلا أساسٍ تاريخي، ولكنني صرت الآن أكثر اعتدالًا بعد أن عكفت على الربط بين عددٍ من المعلومات تمكِّننا من الاستنتاج بوجود بذرة تاريخية لهذه القصة. إن ملحمة الخروج، بتفاصيلها ومبالغاتها، التي وردت في الكتاب لم تحصل قَط، ولكن شيئًا ما حدث بقي في الذاكرة الشعبية المشوَّشة كان وراء الخيال الجامح لمحرر سِفر الخروج وبقية الأسفار المتصلة به، وهي اللاويين والعدد والتثنية، وإليكم التفاصيل.

لقد لاحظ بعض الباحثين منذ وقتٍ مبكر وجود صِلة لغوية بين تسمية عبران أو عبرانيين (بالعبرية عبريم) وتسمية عابيرو التي نجدها في الوثائق الكنعانية والوثائق المصرية في عصر البرونز الوسيط (١٦٠٠–١٢٠٠ق.م.) والعابيرو كما نفهم من هذه الوثائق كانوا مجموعات تعيش خارج النظام الاجتماعي والسياسي لدويلات المنطقة، وفي مناطق لا تخضع لسلطة واحدة منها، وهم يسكنون في معسكرات خاصة بهم، تحت قيادات عَرَضية وغير ثابتة، تتخذ شكل قرًى مؤقتة. وكانت هذه القرى تُرفد على الدوام بأفرادٍ جُدد يلجئون إليها فُرادى أو مع عائلاتهم لأسباب شتَّى؛ فمنهم فارٌّ من العدالة، أو هارب من الدائنين، أو من فقد بيته لقاء رهن، أو عاطل عن العمل، أو مُسرَّح من الخدمة العسكرية. ومما يدل على أن معسكرات هؤلاء كانت خارج مناطق سيطرة الدول، أن الملك إدريمي ملك حلب وآلالاخ (مطلع القرن الخامس عشر) عندما هرب من وجه أخيه الذي نازعه العرش قد التجأ إلى مناطق العابيرو، حيث أقام متخفيًا في أمان مدة سبع سنوات.[٤] ونفهم من وثائق مدينة أوغاريت أن مناطق إقامة العابيرو كانت في المناطق

---

[٤] من أجل نقش إدريمي الذي وُجد على تمثاله راجع:

James Pritchard. op. cit., p. 575.

الفاصلة بين مملكة أوغاريت ومملكة الحثيين (حاتي)، حيث لا سُلطة لإحدى المملكتَين عليها؛ ولذلك كان العبيد الفارُّون من أسيادهم يجدون عندها ملاذًا آمنًا لهم.[٥] لم يكن لأفراد هذه الجماعات دورٌ محدد في الحياة الاقتصادية؛ فهم في أوقات السلم يقدمون خدمات مؤقتة لأهل المناطق الزراعية، فيعملون في الحصاد أو القطاف أو النقل والحمل أو سياسة الدواب، وقد يعملون في خدمة القوافل التجارية. أما في أوقات الاضطرابات الاجتماعية والفوضى السياسية؛ فكانت تتشكَّل من صفوفهم عصاباتٌ تمارس السلب والنهب، أو فِرق مرتزقة محاربة تؤجِّر خدماتها لمن يدفع. ويبدو أن تسمية عابيرو، التي تُنطَق في بعض لهجات السامية الغربية بصيغة ع ب ر و، جاءت من الكلمة السامية ع ف ر، أو ع ب ر، وهو التراب أو الغبار في العبرية والسريانية والعربية؛ فنقول في العربية عَفِرَ أي صار لونه كالعفر، ونقول عَفَّره أي مرَّغه بالتراب. ولكلمة عفَّر في العربية معنًى آخر وهو المنطقة الخالية وجمعها أعفار. وربما كانت المهن التي يمارسها هؤلاء السبب في إطلاق هذه التسمية عليهم، أو كان لمناطق سكنهم في المناطق الخالية دورٌ في ذلك، وربما هدفت التسمية إلى الإقلال من شأنهم باعتبارهم الفئة الدنيا في التركيب الطبقي الاجتماعي.

وفي وثائق مدينة ماري المدوَّنة باللغة الأكادية، يرِد ذكر العابيرو بصيغة خابيرو نظرًا لعدم وجود حرف العين في الخط المسماري الأكادي، ونعرف عن مجموعتَين من هؤلاء هما بنو يامينا أي أهل الجنوب (قارن مع سبط بن يامين في التوراة، الابن الثاني عشر ليعقوب)، وبنو سمأل أي أهل الشمال. ولدينا من الشواهد النَّصية ما يدل على أن كلمة خابيرو الأكادية هي المعادل لكلمة Sa. Gas السومرية، والتي تدل أحيانًا على أيدٍ عاملة مأجورة تعمل في الحصاد ومهام زراعية أخرى، وقد تدل على جماعات خارجة على القانون تمارس اللصوصية. وفي نص للملك السومري شولجي، يوصف هؤلاء بأنهم جماعة لا يُركن إليها، ولا يمكن الوثوق بها، رجالها يذهبون أينما شاءوا، ونساؤها تمضي الوقت في الغزل. وفي شريعة الملك السومري لبثت عشتار هنالك فترة تتعامل مع أعمال القرصنة الملاحية التي يقوم بها الخابيرو. ونستدل من بعض الوثائق الحثية على وجود جماعات منهم في الجيش تعمل في الحمل والنقل، وما إليها من مهام لوجستية.[٦]

[٥] William Foxwell Albright, op. cit., p. 86.

[٦] المرجع نفسه، ص٧٤–٨٥.

يظهر العابيرو السوريون في الوثائق المصرية منذ القرن الخامس عشر ق.م. ففي نَص للفرعون أمنحوتب الثاني (١٤٣٦–١٤١٠ق.م.) يصف عودته من حملته المظفرة على سورية، يرِد ذكر العابيرو بين جماعات الأسرى الذين جاء بهم الفرعون، وعددهم ١٧٩ فردًا.[٧] ومن الواضح هنا أن هؤلاء كانوا يعملون كمرتزقة لدى حكام الممالك السورية الذين كانوا يقاومون النفوذ المصري في المنطقة.

على أن أغزر الوثائق عن العابيرو تقدِّمها لنا رسائل تل العمارنة، التي وُجدت في أرشيف الملك إخناتون في عاصمته الجديدة التي بناها بموقع تل العمارنة اليوم. ففي أواسط القرن الرابع عشر ق.م. وخلال فترة حكم هذا الفرعون الذي انشغل بإصلاحه الديني عن الاهتمام بشئون الإمبراطورية التي كانت تضم سورية الوسطى والجنوبية، شهدت هذه المنطقة فترة من الاضطرابات بسبب تراخي قبضة مصر عن مناطق نفوذها؛ فانقطع حبل الأمن، وتعطَّلت طريق التجارة، ودخل ملوك الدويلات السورية في حروب ومنازعات. وكان الحثيون الذين يسيطرون على الشمال السوري يذكون نار هذه المنازعات من أجل توسيع مناطق نفوذهم على حساب المصريين. وتعطينا رسائل تل العمارنة المتبادَلة بين الحكام السوريين الموالين لمصر والبلاط المصري صورةً حية عما كان يجري خلال هذه الفترة. وتَظهر في هذه الرسائل شخصية محرِّكة للأحداث، هي شخصية الملك عازيرو ابن عبدي عشيرته (أو عبدو عشيرته) ملك آمورو التي قامت على شاطئ المتوسط بمنطقة طرطوس اليوم مع امتداداتٍ داخلية باتجاه حمص؛ فقد ارتبط هذا الملك بمعاهدة تبعية مع الملك الحثي، ووضع نفسه في خدمة مخططاته التوسُّعية، وراح يحرض ويساعد بقية أمراء بلاد الشام على نزع طاعة مصر. وسأقدم فيما يلي نماذج من هذه الرسائل.[٨]

يقول الأمير شوارداتا حاكم مدينة حبرون (الخليل) في رسالته ما يلي:

> «إلى مولاي الملك الشمس. هكذا يقول شوارداتا خادمك والتراب الذي تحت قدمَيك: ليعلم مولاي أن زعيم العابيرو قد هاجم الأراضي التي وهبني إياها

[٧] James Pritchard, op. cit., p. 247.

[٨] James Pritchard, ibid., p. 84 ff.

مولاي الملك، ولكنني تمكَّنت من صدِّه. وليعلم مولاي أن كل زملائي (من حكام المدن) قد تخلَّوا عني، ولم يقف إلى جانبي في مواجهة العابيرو إلا عبدي هيبة. لقد هبَّ لمساعدتي في البداية كلٌّ مِن زرواتا أمير عكا وإندراوتا أمير أكشف بخمسين عربة بعد أن تعرضت لغزوات العابيرو، ولكنهما انقلبا ضدي بعد ذلك. أتمنى على مولاي الملك أن يوعز إلى القائد نيهامو بالوقوف إلى جانبي لكي نسترجع أراضي الملك إلى حدودها السابقة.»

ولقد لفت نظري منذ اطلاعي على رسائل تل العمارنة وجود أسماء حكام تنتمي إلى الذخيرة اللغوية الهندو-أوروبية مثل شوارداتا وزرواتا وإندراوتا الواردة في هذه الرسالة، وأسماء وردت في نصوص أخرى مثل بيريديا وزاتانا وزيميريدا، وذلك إلى جانب أسماء تنتمي إلى الذخيرة السامية مثل رب عدي وأليميلك وميلكيلو وبعلو، وقد بقيت هذه الظاهرة مستمرة حتى القرن التاسع قبل الميلاد، ولم أجد حتى الآن باحثًا اهتم بهذه المسألة، وتتبَّع أصول هؤلاء الحكام الآريين.

ولدينا ست رسائل من حاكم أورشليم المَدعو عبدي هيبة (وهو اسم سامي) يقول في إحداها بعد المقدمات: «انظر يا مولاي إلى ما فعله ميلكيلو وشوارداتا بأراضي الملك؛ لقد دفعا بقواتٍ من جازر ومن جَت ومن كيلة (مدن فلسطينية)، واستولوا على أراضي روبوتو، وصارت أملاك مولاي بيد العابيرو ... فليصنع مليكي إلى خادمه، ويرسل قواتٍ تعيد الأراضي المسلوبة إلى مولاي الملك، وإذا لم تنجدني قواتكم فإن أملاك مولاي الملك هنا ستئول إلى العابيرو.»

ويبدو أن السلطات المصرية كانت تُرحِّل بعض جماعات العابيرو إلى مصر لسببَين؛ الأول هو التخلص من شغبهم في المناطق التي تديرها في سورية، والثاني الاستفادة منهم كيدٍ عاملة زراعية في بعض المناطق التي تحتاج إلى استصلاح. يدلُّنا على ذلك العثور على رسالتَين بين عددٍ من الرُّقم المسمارية في موقع كامد اللوز بالبقاع اللبناني الجنوبي لم يتم التأكد من تاريخهما، ولكن المرجح أنهما تعودان إلى ما قبل عصر العمارنة بقليلٍ أو بعده بقليلٍ، والمُرسِل هو فرعون لا نعرف اسمه بسبب تشوُّه الرقيم. الرسالة الأولى موجَّهة إلى زلايا أمير دمشق، تحتوي في الجزء الواضح منها للقراءة على الأمر المَلكي التالي: «أرسِل لي العابيرو الذين كتبت لك بشأنهم لكي أسكنهم في كوشار (= بلاد النوبة) ليحلوا محل الذين قمنا بتهجيرهم منها.» والرسالة الثانية موجَّهة إلى أمير اسمه عبدي ملكي تتضمن أيضًا الأمر بإرسال مجموعة من العابيرو إلى مصر، ولكن

حالة الرقيم لا تسمح لنا أن نفهم من الرسالة غير ذلك.[٩] إن ما نفهمه من مضمون هاتَين الرسالتَين هو أن الفرعون كان يحاول إعادة ترتيب أوضاع إحدى مناطق النوبة، بعد أن حدثت فيها أعمال شغب وتمرُّد، كان من نتيجتها نفي وتهجير عدد من السكان المتورطين في هذه الأحداث، أدَّى إلى إفراغ العديد من القرى من سكانها. وهذا الإجراء كان ذا هدفٍ مزدوج؛ فهو يساعد الفرعون على حل مشكلة الفراغ السكاني في منطقة ذات أهمية اقتصادية لمصر، كما يساعده على حل المشاكل الأمنية في سورية عن طريق إعطاء العابيرو مناطق يستقرون فيها، وتجري الإفادة من مهاراتهم المتنوعة المهدورة في الارتزاق العسكري.

بعد وفاة إخناتون عام ١٣٥٣ق.م. وصعود الأسرة الثامنة عشرة بعد ذلك بقليل، والحملة التي قام بها الفرعون سيتي الأول على سورية عام ١٣٠٠ق.م. والتي أدَّت إلى استقرار الأوضاع فيها لصالح السلطة المصرية، أضحت ميليشيات العابيرو عاطلة عن العمل، ولكن مصادر الرزق انفتحت أمامها مع ارتقاء الفرعون رمسيس الثاني بن سيتي الأول سدة الحكم عام ١٢٩٠ق.م. الذي باشر عددًا من المشاريع العمرانية في الدلتا، كان أهمها بناء عاصمة جديدة له دعاها بي رمسيس. ولدينا الآن عددٌ من الوثائق التي تبيِّن لنا أن جماعات من العابيرو كانوا يعملون في تلك المشاريع.[١٠] ولقد ساعدت فترة الجفاف التي مرَّت بها منطقة شرقي المتوسط خلال القرن الثالث عشر على نزوح العابيرو باتجاه مصر؛ فقد أدى هذا الجفاف الطويل إلى إفراغ المناطق الزراعية الحسَّاسة للجفاف من سكانها مثل المرتفعات الفلسطينية والمناطق الواقعة على حواف البوادي، الذين تحوَّلوا إلى الرعي المتنقِّل، أما مصر فقد بقيت في منجاة من هذه الكارثة المناخية بسبب استمرار فيضان نهر النيل. وعلى حد وصف محرر سِفر التكوين الذي يصف المجاعة التي حلَّت بكنعان: «وكان جوع في جميع البلاد، وأما جميع أرض مصر فكان فيها خبز» (التكوين، ٤١: ٥٤).

لقد رحل هؤلاء العابيرو إلى مصر مع عائلاتهم، وجرى إسكانهم في قرًى مؤقتة أُعدَّت لهم. ولعل بإمكاننا أن نقدِّر فترة إقامتهم هناك بأربعين سنة خلال فترة حكم

---

[٩] Wayne T. Pitard. Ancient Damascus, Eisenbrauns, 1987, p. 71.

[١٠] من أجل الوثائق النَّصية عن العمال العابيرو في مصر، لا سيما خلال عصر رمسيس الثاني، راجع:

- William Foxwell Albright. op. cit., p. 89.
- Jean Bottero, Le problem des Haibru, Paris, 1944, p. 166 ff.

رمسيس الثاني الطويلة التي دامت ٦٥ سنة، وذلك من عام ١٢٩٠ق.م. إلى عام ١٢٢٤ق.م. وعندما انتهت مشاريع البناء، ولم يعُد لوجودهم ضرورة بل على العكس؛ لأن وجود أيدٍ عاملة عاطلة عن العمل يمكن أن يتسبَّب في مشاكل اجتماعية شتَّى، لم تكتفِ السلطات المصرية بتسريحهم من العمل، وإنما عمدت إلى الترحيل الإجباري لهم، وكان بين المرحلتَين جماعات من غير العابيرو أيضًا كانوا مستأجَرين للغاية نفسها.

وبذلك نكون قد عثرنا على جماعة معروفة لنا تاريخيًّا يمكن أن تكون وراء قصة رحيل العبرانيين من أولاد يعقوب إلى مصر وخروجهم منها؛ فقد رحل هؤلاء وَفق الرواية التوراتية بسبب مجاعة حلَّت بأرض كنعان وراء أخيهم يوسف، واستقروا في أرض جاسان، وهي الدلتا المصرية وتكاثروا، ثم إن الفرعون استعبدهم وسخَّرهم في أعمال البناء؛ فبنَوا له مدينتَين، هما مدينة رعمسيس (قارن مع عاصمة رمسيس الجديدة التي دعاها باسمه في النصوص المصرية) ومدينة مخازن فيثوم، وكانت فترة إقامتهم بمصر ٤٠٠ سنة (قارن مع الأربعين سنة التي اقترحناها لوجود العابيرو في مصر) إلى أن خرجوا تحت قيادة موسى، وهو رجل مطلوب للعدالة بسبب جريمة قتل ارتكبها؛ فقادهم نحو سيناء حيث بقوا فيها مدة أربعين سنة قبل أن يتوجَّهوا إلى كنعان. أما عدد الخارجين مع موسى وَفق محرر سِفر الخروج فيبلغ نحو ستمائة ألف ماشٍ من الرجال عدا الأولاد، وصعد معهم لفيف كثير أيضًا من غير العبرانيين (الخروج، ١٢: ٣٧)، وهذا ما يرفع العدد إلى أكثر من مليون شخص. أما وَفق تقديراتنا لعدد الخارجين من العابيرو، ومن جرى تهجيره معهم من الجماعات الأخرى العاملة في مصر؛ فلا يتجاوز الثلاثة آلاف لهجرة لم يلحظها التاريخ ولا سجلات مصر الفرعونية، ويمكن أن نرفع الرقم إلى ستة آلاف إذا أخذنا بعين الاعتبار رقم الستمائة ألف الذي أورده المحرر التوراتي. وقد اعتمد هؤلاء في تحصيل معاشهم على الرعي المتنقِّل، وأقاموا في عدة مناطق في سيناء الشاسعة لا سيما في مديان حول جبل حوريب قبل أن يقرروا التوجه شمالًا نحو كنعان. وكانت فلسطين تشهد عودة الاستيطان إليها بعد انحسار موجة الجفاف؛ فاختاروا الاستقرار في مناطق المرتفعات المحاذية لوادي الأردن، وهناك انضموا إلى جماعات أخرى عائدة، ربما كان جُلهم من السكان الأصليين الذين هجروا مواطنهم خلال الأزمة المناخية.

(٢) لغز موسى

يقول محرر سفر الخروج في روايته لقصة ميلاد موسى، إن الفرعون لما رأى تكاثر العبرانيين خشي إذا صارت حربٌ من انضمامهم إلى أعداء مصر؛ فأصدر أمرًا يقضي بقتل كل مولود ذَكر لهم. وكان رجل من سبط لاوي قد تزوج من امرأة من سبط لاوي أيضًا فولدت ولدًا، ولما رأت أنه حسنٌ أخفته ثلاثة شهور، وبعد ذلك وجدت أنها لن تستطيع إخفاءه أكثر فصنعت له سَفطًا من البردي، ووضعت الطفل فيه ثم وضعته بين الخيزران على حافة النهر، ووقفت أخته من بعيدٍ لتنظر ماذا يقع له. فنزلت ابنة الفرعون إلى النهر لتغتسل وجواريها سائرات معها؛ فرأت السَّفط وأرسلت أَمَتَها لتأتي به، ولما فتحته رأت الولد فإذا هو صبي يبكي فرقَّت له، وقالت: هذا من أولاد العبرانيين، وعزمت على الاحتفاظ به. فجاءت أخته وقالت لها: هل أذهب وأدعو لكِ مرضعًا من العبرانيات تُرضِع الولد؟ فقالت ابنة الفرعون لها: اذهبي. فانطلقت ودعت أم الصبي؛ فقالت لها ابنة الفرعون: خذي هذا الصبي فأرضعيه لي وأنا أعطيك أجرتك. فأخذت المرأة الصبي وأرضعته، ولما كبر جاءت به إلى ابنة الفرعون فاتخذته ابنًا ودَعته موسى لأنها قالت: إني انتشلته من الماء (الخروج، ٢: ١–١٠)، وهكذا شبَّ موسى، وكبر في البلاط الملكي، وتربَّى كأميرٍ فرعوني.

تقوم هذه القصة الافتتاحية من سلسلة قصص موسى (في أسفار الخروج واللاويين والعدد والتثنية) على عدد من العناصر الشائعة في الأدب الشعبي، شرقًا وغربًا، والمتعلقة بميلاد السلَف الذي تنتمي إليه الجماعة أو أحد الأبطال البارزين فيها. فالطفل إما يُوضَع في سلة تطفو على الماء، أو يُترك في غابة أو برية فتقوم ذئبة أو غزالة بإرضاعه، أو يجده حطَّاب فقير فيضمه إلى بيته. وهذا الطفل إما أن يكون من أصل عامي ثم تتعهده أسرة نبيلة بالتنشئة، ويغدو واحدًا من أفرادها، أو يكون من أصلٍ مَلكي ثم تتعهده أسرة فقيرة حتى يكبر، ويتعرَّف على أصله، ويعود للمطالبة بحقوقه. ويتعدد الدافع إلى التخلص من الرضيع؛ فهو إما مؤامرة داخل القصر المَلكي، أو غيرة الزوجة الأولى من ولادة الزوجة الثانية، أو نبوءة عن قيام المولود الجديد بقتل الأب والاستيلاء على العرش.

القصة الثانية من سلسلة قصص موسى تنقلنا بشكلٍ مفاجئ من موسى الطفل إلى موسى الشاب الذي شبَّ في البلاط وهو عارف بأصله العبراني: «وكان في تلك الأيام لما كبر موسى أنه خرج إلى إخوته (العبرانيين المسخَّرين)، ونظر في أثقالهم؛ فإذا برجلٍ

مصري (أحد رؤساء السُّخرة) يضرب رجلًا عبرانيًّا من إخوته؛ فالتفتَ يمينًا وشمالًا فلم يرَ أحدًا فقتل المصري، وطمره في الرمل. ثم خرج في اليوم التالي فإذا برجُلَين عبرانيَّين يتضاربان؛ فقال للمعتدي لماذا تضرب صاحبك؟ فقال: من أقامك علينا رئيسًا وحاكمًا؟ أتريد أن تقتلني كما قتلت المصري؟ فخاف موسى، وقال: إذن الخبرُ قد ذاع» (الخروج، ٢: ١٠–١٤). وهكذا في أول ظهور لموسى الشاب على مسرح الحدث، نراه يرتكب جريمة لم يكن مضطرًّا إليها. لقد قال له المعتدي: من أقامك علينا رئيسًا؟ ولكنه أقام نفسه قاضيًا، وقضى بالموت من أجل جنحة لا يستحق مرتكبها مثل هذه العقوبة في شرائع الإنسان قديمها وحديثها.

القصة الثالثة تتحدث عن هرب موسى إلى صحراء مديان خوفًا من أن يناله العقاب على جريمته: «وسمع فرعون بهذا الخبر فطلب أن يُقتَل موسى؛ فهرب موسى من وجه فرعون، وصار إلى أرض مديان، وقعد عند البئر. وكان لكاهن مديان سبع بنات؛ فجئن وملأن المساقي ليسقين غنم أبيهن؛ فجاء الرعاة وطردوهن؛ فقام موسى وأنجدهن وسقى غنمهن. فلما جئن رعوئيل أباهن قال لهن: ما بالكن أسرعتن في المجيء اليوم؟ فقلن: رجل مصري خلَّصنا من أيدي الرعاة، وأيضًا استقى لنا وسقى الغنم. فقال لبناته: وأين هو؟ لِمَ تركتن الرجل؟ ادعونه ليأكل طعامًا. فارتضى موسى أن يسكن مع الرجل فزوَّجه صفورة ابنته فولدت له ابنًا فدعا اسمه جرشوم لأنه قال كنت نزيلًا في أرض غريبة. «ثم ولدت غلامًا ثانيًا فسمَّاه أليعازر، وقال لأن إله أبي ناصرني، أنقذني من يد فرعون.»[١١] وكان بعد أيام كثيرة أن ملك مصر مات، وتنهد بنو إسرائيل من العبودية، وصرخوا إلى الله من أجل العبودية؛ فسمع الله أنينهم، وتذكَّر عهده مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب» (الخروج، ٢: ١٥–٢٥).

هذه القصص الثلاث التي تجري في ثلاثة أمكنة هي: (١) مساكن العبرانيين. (٢) القصر المَلَكي. (٣) صحراء مديان، تفتتح لغز موسى بالإشارة إلى ثلاثة أصول مختلفة لهذه الشخصية الغامضة، وهي: (١) الأصل العبراني. (٢) الأصل المصري. (٣) الأصل المدياني. إن القوة التي رُسمَت بها شخصية موسى في الأسفار الأربعة، ومركزيَّتها في التاريخ التوراتي والعقيدة التوراتية، تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود أساسٍ تاريخي لها تراكم

[١١] الجزء الموضوع بين قوسَين هو من الترجمة الكاثوليكية، وغير موجود في الترجمة البروتستانتية التي أجَّلت ذِكر أليعازر إلى موضع آخر في الإصحاح ١٨: ٣-٤.

فوقه غبار التاريخ. ولربما كانت شخصية موسى التوراتي مزيجًا من ثلاث شخصيات وصلت إلى المحرر من موروثاتٍ مختلفة المنشأ.

موسى العبراني: تبتدئ قصة موسى العبراني بقول المحرر: «ومضى رجل من بيت لاوي وتزوج بابنة لاوي فحملت المرأة وولدت له ابنًا، ولما رأت أنه حسن خبَّأته ثلاثة أشهر ...». يقدمنا هذا المقطع إلى المستوى الأول والأصلي لقصة موسى؛ فهو مجهول الأب والأم (ابن لاوي وابنة لاوي)، ومجهول الاسم العبراني لأن أمه هنا لم تُطلِق عليه اسمًا. ولعل نسبته إلى اللاويين ليس إلا من قبيل إضفاء الطابع اللاهوتي عليه. وعلى الرغم من أن المحرر في هذه القصة ذكر وجود أخت لموسى فإنه لم يذكر لنا اسمها، مثلما لم يذكر وجود أخ له تفترض الأحداث اللاحقة أنه أكبر منه سنًّا وهو هارون. هذا الغموض الذي يحيط بموسى في هذا المستوى الأصلي الذي وصل إلى المحرر التوراتي، يجعلنا منذ البداية نشك في أصله العبراني.

في المستوى الثاني للقصة يبدأ المحرر بابتكار أصول لموسى، وذلك في الإصحاح السادس، وبعد أن كبر موسى في بلاط الفرعون ثم هرب وأقام في مديان. وهذا يعني أن القصة قد خضعت لإعادة تحرير من قِبَل شخص أحس بضرورة ابتكار أصول لموسى فقال في سياقٍ شرحه لأنساب رؤساء العشائر: «وهذه أسماء بني لاوي بحسب مواليدهم ... إلخ، وأَخذ عمرام يوكابد فولدت له هارون وموسى» (الخروج، ٦: ٢٠)، وهنا يغفل المحرر ذِكر أخت لموسى أكبر منه سنًّا، كان من المفترض أن يذكرها قبل هارون وموسى. ولكن بعد عبور البحر، وغرق فرعون وجنوده، تظهر شخصية يدعوها النص بمريم النَّبية أخت هارون: «فأخذت مريم النَّبية أخت هارون الدفَّ بيدها، وخرجت وراءها جميع النساء بدفوفٍ ورقص، وأجابتهم مريم: رنِّموا للرب فإنه قد تعظم، الفرس وراكبه طرحهما في البحر ... إلخ» (الخروج، ١٥: ٢٠). ونحن هنا أمام موروث يجعل من مريم النَّبية هذه أختًا لهارون لا أختًا لموسى، وينجم عن ذلك أن صلة الأُخوة بين موسى وكلٍّ من هارون ومريم قد ابتُكرت لاحقًا من أجل خلق روابط عائلية لهذه الشخصية. ولا أدل على ذلك من أن مريم وهارون قد اتحدا معًا في عملية تمرد على موسى خلال ترحالهم: «وتكلمت مريم وهارون على موسى بسبب المرأة الكوشية التي تزوجها؛ لأنه كان قد اتخذ امرأة كوشية. فقالا: هل كلَّم الرب موسى وحده؟ ألم يكلمنا نحن أيضًا؟» فعاقب الرب مريم بأن ضربها بالبرص فصارت بيضاء كالثلج، ولكن موسى توسَّط من أجلها فقصر زمن إصابتها إلى سبعة

أيام فقط (العدد، ١٢). هذه المرأة الكوشية (النوبية) التي لم تظهر إلا في حادثة التمرد هذه تختفي بعد ذلك تمامًا، ولا نعرف شيئًا عن نسلها من موسى.

على أن القصة لن تكتسب طابعها الملحمي إذا اقتصرت على موسى العبراني ولا بد للبطل أن يُزوَّد بنسبٍ مَلكي؛ وهنا نأتي إلى موسى المصري.

موسى المصري: إن من أطلق الاسم على موسى هو ابنة فرعون على ما أسلفنا سابقًا، وهذا أول ما يلفت نظرنا إلى الأصل المصري لموسى، والاسم يُلفَظ بصيغة «موس» ويعني طفلًا، ونجده في الأسماء المركبة لبعض أسماء الفراعنة مثل: «رع-موس وتحوت موس، وأح موس»؛ أي طفل أو ابن رع أو تحوت أو أح، وجميعها أسماء آلهة مصرية.[١٢] ومع تداول الاسم قد يجري إسقاط الشطر الأول منه، والإبقاء على الشطر الثاني موس أو موسى؛ فالاسم غير عبراني، ولا نجد له جذرًا في اللغة العبرية.[١٣]

إن قصة موسى إذا كان عبرانيًّا ما كان لها أن تنسجم مع النمط العام لميلاد البطل الملحمي، وبالتالي تمارس تأثيرها المطلوب، إذا لم يُبتكر لبطلها أصل نبيل أو مَلكي، وربما هذا ما حدث. ولكن ماذا إذا كان موسى مصريًّا فعلًا؟

في سلسلة قصص موسى لدينا عدد من العناصر التي تقف إلى جانب نظرية الأصل المصري. ولعل أول ما يلفت نظرنا بهذا الخصوص هو اعتذار موسى عن تنفيذ المهمة التي أوكلها الرب إليه بحجة أنه «ثقيل الفم واللسان»، ولن يكون قادرًا على مخاطبة بني إسرائيل: «فقال موسى للرب: استمع أيها السيد. لستُ أنا صاحب كلام منذ أمس، ولا أول من أمس، ولا من حين كلمت عبدك، بل أنا ثقيل الفم واللسان.» فقال له الرب: «اذهب وأنا أكون مع فمك وأعلِّمك ما تتكلم به.» وهنا ضاق الأمر بموسى، وأعلن بصراحة رفضه الذهاب إلى مصر: «استمع أيها السيد، أرسل بيد من تُرسل.» فحمي غضب الرب على موسى، وقال: «أليس هارون اللاوي أخاك؟ أنا أعلم أنه هو يتكلم، وأيضًا ها هو خارجٌ لاستقبالك، فحينما يراك يفرح قلبه، فتكلِّمه وتضع الكلمات في فمه، وأنا أكون مع فمك ومع فمه وأُعلِمكما ماذا تصنعان، وهو يكلم الشعب عنك، وهو يكون لك فمًا» (الخروج، ٤: ١٠–١٧). هذه العلَّة التي يشكو

---

[١٢] جيمس هنري بريستد، فجر الضمير، ترجمة سمير سرحان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص٣٧٦.

[١٣] عن سيجموند فرويد استنادًا إلى المعجم اليهودي. راجع:

سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣م، ص٨.

منها موسى قد تكون عيبًا خلقيًّا في النطق، مثل التأتأة أو ما شابهها، ولكنها يمكن أن تُعزى أيضًا إلى غرابة لغة موسى المصرية عن لغة العبرانيين، وبالتالي تؤدي إلى صعوبة التواصل بين الطرفَين.

وفي الإصحاحات الأولى من سِفر الخروج يبدو لنا موسى في شخصية الساحر أكثر منه في شخصية النبي؛ فهو يحمل بيده عصًا ربما كان مقبضها على هيئة رأس حية، كانت تنتقل من يد موسى إلى يد هارون بشكلٍ متناوب لتفعل المعجزات، وبها شَقَّ موسى البحر لعبور بني إسرائيل، وبها ضرب الصخرة؛ فتفجَّر منها الماء في الصحراء، وشرب الشعب الذي تذمَّر عليه بسبب العطش. وقد كان السحر عنصرًا هامًّا في ديانة مصر القديمة التي احتوت على أكثر المفاهيم الروحانية سموًّا، وفي الوقت نفسه على أكثر أشكال السحر تطرفًا، حتى إنه كان باستطاعة الكاهن الساحر أن يجبر الآلهة نفسها على تقديم العون للإنسان من خلال نُطقه «بكلمات القوة». ويبدو أن شق الماء بالقوة السحرية لم يكن وقفًا على موسى؛ فلدينا قصة مدوَّنة على بردية تعود بتاريخها إلى نحو عام ١٥٥٠ق.م. تحكي عن قيام كاتب الفرعون سنفرو بشق مياه النيل على مرأًى من الفرعون الذي كان يتنزَّه على قاربه، ثم أعاده كما كان.[١٤]

ومن أعمال موسى السحرية أنه صنع حية من نحاسٍ، ورفعها على عصًا من أجل شفاء العبرانيين عندما أرسل الرب عليهم حيَّات سامَّة فأمات منهم خلقًا كثيرًا؛ فكان كلُّ مَن نظر إلى حية النحاس يُشفَى (العدد: ٢١). هذه الحية النحاسية كانت من الصور المقدسة عند المصريين، وارتبطت بعبادة الإلهة إيزيس سيدة السحر وحامية السحرة. وفي بعض المَشاهِد الطَّقسية المصوَّرة، نجد الكاهن يحمل بيده عصًا، صُنع مقبضها على هيئة رأس حية، ويُدني ذلك المقبض من رأس تمثال إله لكي يحوِّله من كتلة صماء إلى مسكن للإله الذي يمثِّله.[١٥] وهذا الإجراء هو حلقة في سلسلة طقوس تُدعى بفتح فم الإله، وفي بابل بغسل فم الإله. ونظرًا لقداسة الحية النحاسية التي صنعها موسى؛ فقد ظلَّت (أو شبيهتها) تُعبَد في هيكل أورشليم، وتُقدَّم لها القرابين (الملوك الثاني، ١٨: ٤).

---

[١٤] Wallis Budge. Egyptian Magic, Routledge, London 1979, pp. 7–14.

[١٥] المرجع نفسه، ص٥٩–٦٠.

وهنالك جملة عابرة وردت على لسان بنات كاهن مديان عندما قلن لأبيهن لمَّا تعجَّب من عودتهن باكرًا من عين الماء: «رجل مصري خلَّصنا من أيدي الرعاة» (الخروج، ٢: ١٩). وخارج كتاب التوراة لدينا إشارة مفيدة وردت عند المؤرخ اليهودي يوسيفوس في كتابه Jewish Antiquity، أو عاديات اليهود (أواخر القرن الأول الميلادي)، حيث قال إن موسى كان قائدًا عسكريًّا، حقق انتصارات باهرة للجيش المصري.[١٦]

موسى المدياني: في القصة الثالثة من سلسلة قصص موسى يتحوَّل الأمير المصري إلى راعٍ لغنمِ كاهن مديان الذي زوَّجه إحدى بناته، وفي سياق هذه القصة يُسدل الستار على أنه كان أميرًا مصريًّا، لا سيما عند عودته إلى مصر ودخوله على الفرعون. ولا أدل على غموض شخصية موسى المدياني من غموض شخصية كاهن مديان الذي كان كاهنًا للإله يهوه، على ما نفهم من الحوار الذي جرى بينه وبين موسى عندما خرج للقائه خلال مسيرة الخروج؛ فقصَّ عليه موسى ما جرى له مع فرعون، وكيف حرَّر بني إسرائيل، فقال له يثرون: «مبارك الرب الذي أنقذكم من أيدي المصريين ... الآن علمت أن الرب «يهوه» أعظم من جميع الآلهة ... فأخذ يثرون حمو موسى محرقة وذبائح لله، وجاء هارون وجميع شيوخ إسرائيل ليأكلوا طعامًا مع حمي موسى» (الخروج، ١٨: ٨–١٢). ويتجلَّى غموض شخصية كاهن مديان في تعدد الأسماء التي دُعي بها في النص. ففي أول ظهور له يُدعى رعوئيل: «فلما جئن أباهن رعوئيل قال لهن ...» (الخروج، ٢: ١٨). وفي الإصحاح التالي مباشرة يُدعى يثرون: «وكان موسى يرعى غنم حميه يثرون ...» (الخروج، ٣: ١). وفي سِفر العدد يظهر لرعوئيل ابنٌ اسمه حوباب: «وقال موسى لحوباب بن رعوئيل المدياني حمي موسى ... إلخ» (العدد، ١٠: ١٩). وفي سِفر القضاة يُطلِق المحرر اسم حوباب على كاهن مديان نفسه، ويصفه بالقيني لا بالمدياني: «كان حابر القيني من بني حوباب حمي موسى ...» (القضاة، ٤: ١١). وأيضًا: «وصعد بنو القيني حمي موسى من مدينة النخل ...» (القضاة، ١: ١٦).

وهنالك تعتيم على حياة موسى المدياني الأسرية؛ ففي سِفر الخروج هنالك إشارة عابرة إلى زواج موسى من صفورة ابنة كاهن مديان، وإنجابه منها ولدَين هما جرشوم

[١٦] سيجموند فرويد، المرجع السابق، ص٣٨.

وأليعازر. وفي سِفر العدد هنالك إشارة عابرة أخرى إلى زواجه من امرأة كوشية في سيناء دون مزيدٍ من التفاصيل. وفيما عدا ذلك تتوقف السردية التوراتية عن ذكر كل ما له علاقة بأسرة موسى.[١٧] فما الذي حلَّ بسلالة موسى؟ ولماذا أحجم المحررون التوراتيُّون المُولِعون بمتابعة الأنساب عن متابعة أخبار نسل الشخصية المركزية في سرديتهم؟

(٣) السيناريو المحتمل

إن أي سيناريو عن كيفية اجتماع هذه الشخصيات الثلاثة في واحد، لن يكون إلا ضربًا من التخمين. وسوف أغامر بطرح السيناريو المحتمَل التالي. إن شخصية موسى المصري هي الشخصية الرئيسية التي تراكبت فوقها الشخصيتان الأخرَيان. فهو من أسرة نبيلة مقرَّبة من البلاط المَلَكي، إن لم يكن فعلًا على صِلة قرابة حميمة مع الأسرة المَلَكية. انتسب إلى الجيش منذ حداثته، وارتقى إلى مرتبة عُليا، وحقَّق انتصارات جعلته مقربًا من الفرعون، ولكن هذا الوضع المميز جعله عُرضة لمؤامرة داخل البلاط أوغرت عليه قلب الفرعون. وعندما شعر بالخطر على حياته هرب، والتجأ إلى مساكن العبرانيين الذين كانوا يستعدون لمغادرة مصر مع رهطٍ من العُمال الآخرين الذين انتهت أعمالهم في مشاريع رمسيس الثاني، ونظرًا لثقافته وخلفيته العسكرية فقد أوكلت إليه الجماعة أمر قيادتهم؛ فخرج معهم متخفيًا كواحدٍ منهم.

وكان لهذه المجموعة العاملة في مصر مشرفون منهم، اختارتهم إدارة المشاريع ليكونوا صِلة وصل بينها وبين العمال الغرباء، يُدعون في النص بالمدبرين (راجع: الخروج، ٥: ١٤ و١٩)، ومنهم مدبر متميز أحبَّته الجماعة، صار بمثابة الساعد الأيمن لموسى، وجعله المحرر التوراتي أخًا له تحت اسم هارون، وعن طريقه تشكَّلت شخصية موسى العبراني، فربما كان هارون هو ابن اللاويَين عمرام ويوكابد (الخروج، ٦: ٢٠) لا موسى؛ لذلك فقد تواشجت هاتان الشخصيتان حتى صرنا لا نستطيع تمييز أحدهما عن الآخر؛ فهما يكلمان بني إسرائيل معًا، ويدخلان على الفرعون معًا، ويكلمانه معًا:

[١٧] هنالك ذكرٌ عابر لأسماء أولاد جرشوم وأليعازر في سِفر أخبار الأيام الأول، وهذا السِّفر متأخر جدًّا من حيث تاريخ التدوين، ولا يعوِّل عليه الباحثون في العهد القديم.

«بعد ذلك دخل موسى وهارون وقالا لفرعون ... إلخ»، وهنا لا ندري هل يتكلمان بلسانٍ واحدٍ، أم أن أحدهما ينطق والآخر يسكت، ثم يأتي دور الآخر. والفرعون يكلمهما معًا «فدعا فرعون موسى وهارون، وقال لهما ...». وعلى الرغم من أن موسى هو النبي؛ فإن خطاب الرب كان في معظم الأحيان موجهًا لهما معًا: «كلَّم الرب موسى وهارون في أرض مصر قائلًا ...»، والاثنان يأتيان بالمعجزات، لا موسى وحده: «إذا كلمكما فرعون قائلًا هاتيا عجيبة تقول لهارون ...». والرب يعطي موسى العصا السحرية التي تصنع المعجزات: «وتأخذ في يدك هذه العصا التي تصنع بها الآيات»، ولكننا نرى أن هذه العصا تنتقل من يد موسى إلى يد هارون وبالعكس، وهي تُدعى أحيانًا بعصا هارون لا عصا موسى: «طرح هارون عصاه أمام فرعون وأمام عبيده فصارت ثعبانًا.» «ثم قال الرب لموسى قل لهارون خذ عصاك ومُدَّ يدك على مياه المصريين ...» ثم تعود العصا ليد موسى: «فمد موسى عصاه نحو السماء فأعطت رعودًا وبَرَدًا وجمر نار.» «وقال الرب لموسى ارفع أنت عصاك، ومد يدك على البحر وشُقَّه». والأهم من ذلك كله أن الرب عندما غضب على موسى لأنه لم يكلم الصخرة لتعطي الشعب ماءً ليشرب، وإنما ضربها بعصاه قائلًا بشكٍّ: أَمِن هذه الصخرة نُخرج لكم ماءً؟ (العدد، ٢٠: ١–١١)، لم يعاقبه وحده، وإنما شمل الاثنين بعقوبته، وحكم عليهما بالموت قبل الوصول إلى الأرض الموعودة.

وفي أكثر من موضعٍ نلاحظ ذلك التأكيد من قِبَل المحرر التوراتي على الوحدة التي لا تنفصم عُراها بين موسى المصري وموسى العبراني الذي هو هارون، ومنها هذا المقطع اللافت للنظر: «هذان هما موسى وهارون اللذان كلَّما فرعون ملك مصر في إخراج بني إسرائيل من مصر، هذان هما موسى وهارون» (الخروج، ٦: ٢٦–٢٧).

(٤) الخروج في مرآة التاريخ

إن وجود أساس تاريخي لقصة الخروج لا يعني أنه حصل بالطريقة الموصوفة في التوراة. وفي هذا يقول الباحث اليهودي ناحوم. م. سارنا، ما يلي:

> «إن خُلاصة البحث الأكاديمي بخصوص تاريخية الخروج، تشير إلى أن الرواية التوراتية تقف وحيدة ودون سند من المصادر الخارجية، وهي مليئة بالتعقيدات التي لا تساعدنا على وضع أحداثها ضمن إطارٍ تاريخي مقبول. يُضاف إلى ذلك أن النص التوراتي يشكو من محددات داخلية ناجمة عن

مقاصد المحررين التوراتيين؛ فهؤلاء لم يكونوا يكتبون تاريخًا بالمعنى الذي نفهمه اليوم، وإنما يصوغون تفسيراتٍ لاهوتية لأحداثٍ مُنتقاة، وقد صاغوا قصصهم بشكل يتلاءم مع هذه المقاصد؛ لذلك علينا أن نقرأ تلك القصص ونستخدمها وفقًا لذلك. إننا نفتقد إلى مصادر من خارج الكتاب تحكي عن تجربة الإسرائيليين في مصر أو حتى تلمِّح إليها، والشواهد الموضوعية على تاريخية قصة الخروج مفقودة تمامًا بما في ذلك نتائج التنقيب الأثري.»[١٨]

إن البداية المنطقية لأي استقصاء تاريخي لمشكلة الخروج هي تحديد زمنه التقريبي، الأمر الذي يساعدنا على اختبار أحداث القصة التوراتية على الخلفية العامة لتلك الحقبة. وسنقوم فيما يلي بعرض ثلاث من أهم النظريات التي تصدَّت لوضع هذه القصة ضمن إطار تاريخي.

لدينا أولًا نظرية المؤرخ المصري مانيتو من القرن الثالث قبل الميلاد، والتي تربط بين خروج العبرانيين من مصر وطرد الهكسوس منها، وتطابق بين هاتَين المجموعتَين الإثنيَّتَين. فبعد طرد الهكسوس/العبرانيين جاءوا إلى موقع أورشليم وبنوا لأنفسهم مدينة ومعبدًا.[١٩] ولكننا صرنا اليوم نعرف عن فترة حكم الهكسوس أكثر من مانيتو بفضل قراءتنا للنصوص الهيروغليفية التي أتاحتها لنا الاكتشافات الأثرية؛ فقد استولوا على السلطة في منطقة الدلتا نحو عام ١٧٣٠ق.م. ثم وسَّعوا نفوذهم جنوبًا باتجاه مصر العليا. وقد دام حكمهم قرابة قرنَين من الزمان إلى أن قام القائد العسكري أحمس نحو عام ١٥٧٠ق.م. بثورة عليهم، ودمَّر عاصمتهم أفاريس، وطاردهم إلى حدود كنعان الجنوبية عند غزة، ولدينا نص مصري يصف بالتفصيل مجريات هذه الأحداث.[٢٠] وقد ارتقى أحمس بعد ذلك إلى منصب الفرعون، وأسس للأسرة الثامنة عشرة الشهيرة في

---

[١٨] N. M. Sarna, Israel in Egypt. In: Hershel Shanks, ed., Ancient Israel, Prentice Hall, New Jersey, 1988, p. 51.

[١٩] كتاب مانيتو عن تاريخ مصر مفقود، ولكن مقتبَسات مطوَّلة منه حفظها له مؤلفون كلاسيكيون، لا سيما يوسيفوس اليهودي وأوزيبيوس السوري وجوليوس الأفريقي، وقد تم جمع هذه الأجزاء في كتاب صدر عام ١٩٤١م:

Manetho, Translated by W. G. Waddell, Classical Library, Cambridge.

[٢٠] James Pritchard, op. cit., pp. 233–234.

التاريخ المصري. فإذا كان طرد الهكسوس قد تم عام ١٥٧٠ق.م. فإن القول بنظرية مانيتو يقود إلى وضع الخروج في تاريخٍ مبكر جدًّا لا يقبل به أحدٌ من الباحثين اليوم.

النظرية الثانية تستند إلى ما ورد في سِفر الملوك الأول (٦: ١)، من أن الملك سليمان بنى بيت الرب في أورشليم في السنة الأربعمائة والثمانين لخروج بني إسرائيل من مصر، الموافقة للسنة الرابعة من حكمه. وبما أن الملك سليمان (عند من يؤمن بتاريخيَّته) قد اعتلى العرش عام ٩٦٢ق.م. فلا بد أن الخروج قد حصل عام ١٤٣٨ق.م. (٩٦٢ - ٤ = ٩٥٨ + ٤٨٠ = ١٤٣٨)، أي بعد مائة وثلاثين سنة من طرد الهكسوس. وهذا التاريخ يطرح على الباحثين مشاكل جمة؛ فخلال هذه الفترة بلغ التوسُّع الإمبراطوري المصري ذروته، وذلك إبان حكم تحوتمس الثاني وتحوتمس الثالث الذي شنَّ عدة حملات على سورية، وحطَّت جيوشه عند نهر الفرات متحديًا بذلك مملكة ميتاني التي كانت قوة عظمى في ذلك الوقت. لذلك فإن الخروج الموصوف في الكتاب لا يمكن أن يكون قد حدث في تلك الفترة، والبحث الحديث لا يأخذ هذه النظرية بالمعنى الحَرفي، وإنما بالمعنى المجازي الكامن وراءها. فالمحرر التوراتي قد قصد إلى جعل بناء الهيكل يقع في نقطة الوسط بين نهاية السَّبي الأول في مصر ونهاية السبي الثاني في بابل. يُضاف إلى ذلك أن الرقم ٤٨٠ هو حاصل ضرب رقمين يتمتعان برمزية دينية وسحرية هما ١٢ و٤٠، وهو يمثِّل حياة ١٢ جيلًا مضروبًا بالرقم ٤٠ وهو متوسط حياة الجيل الواحد.

النظرية الثالثة تستند إلى ما ورد في سِفر الخروج من أن العبرانيين قد بنَوا للفرعون مدينتَين في الدلتا، إحداهما تُدعى مدينة رعمسيس (رمسيس)، والأخرى مخازن فيثوم. وهذه المعلومة هي الوحيدة التي تحتفظ بذكرى تاريخية لا لَبْس فيها، ذلك أن رمسيس الثاني قد بنى بالفعل عاصمة جديدة له في الدلتا، دعاها بي-رمسيس أي بيت رمسيس، وعلى ذلك فإن الخروج لا بد أن يكون قد حصل في عهد هذا الفرعون. والرأي السائد بين الباحثين الذين يعتقدون بتاريخية الخروج أنه حصل في تاريخٍ لا يتعدى عام ١٢٥٠ق.م. فإذا أخذنا بعين الاعتبار مصداقية الخبر التوراتي عن البقاء في سيناء مدة أربعين سنة؛ فإن دخول العبرانيين إلى أرض كنعان سيكون نحو عام ١٢١٠ق.م.

على أن أخذ الرواية التوراتية على علَّاتها يضعنا أمام مشاكل لا حلَّ لها؛ فرقم الخارجين، كما أوضحنا سابقًا، يزيد عن المليون، أي أننا أمام هجرة أكبر من هجرة الأقوام الهندو-آرية إلى الهند، فكيف حصلت هذه الهجرة رغم أنف المصريين؟ ولماذا لم تلحظها السجلات المصرية التي كانت ترصد كل التحركات من وإلى مصر؟ سوف أترك

التعامل مع هذه الأسئلة إلى عالِم الآثار الإسرائيلي إسرائيل فينكلشتاين، وهو من أبرز أفراد الجيل الجديد من الآثاريين الإسرائيليين الذين تخلَّصوا من سطوة النص التوراتي. يقول فينكلشتاين في كتابٍ له مشترك مع المؤرخ الإسرائيلي نيل سيلبرمان صادر عام ٢٠٠١م، ما يلي:

«لقد كانت الحدود بين مصر وكنعان في ذلك الوقت تحت مراقبة شديدة من قِبَل السلطات المصرية التي بنَت سلسلة من الحصون المتوضِّعة على حدود الدلتا الشرقية، وعلى طول الطريق المؤدي إلى كنعان عبر سيناء الشمالية، يفصل بين الواحد والآخر مسيرة يوم واحد. كما كانت مصر تُحكِم سيطرتها على مناطق سورية الوسطى والجنوبية، لا سيما فلسطين التي بنى فيها المصريون حصونًا في المواقع الاستراتيجية، وكانت قطعاتهم العسكرية تجتاز المنطقة إلى ضِفاف الفرات. وهذا يعني أن خروج جماعة بهذا التعداد دون علم السلطات المصرية أو إذن منها أمرٌ مستبعَد تمامًا، ولو أنه حصل لوجب أن يرِد ذِكر له في الأرشيف المصري، ولكن السجلات المصرية الغزيرة من عصر المملكة الحديثة ومن القرن الثالث عشر تحديدًا، لم تأتِ على ذِكر العبرانيين باعتبارهم شعبًا مستعبَدًا في مصر أو خروجهم منها. وفيما يتعلق بصحراء سيناء فإن البعثات الأثرية قامت بمسحٍ شاملٍ لها، ولم تعثر على أثرٍ واحدٍ للعبرانيين الذين تجوَّلوا فيها، لا سيما في المناطق التي أقاموا فيها فترة طويلة مثل منطقة جبل موسى الحالي الذي يسود الاعتقاد بأنه جبل الرب، وموقع قادش برنيع في شمال شرق سيناء، علمًا بأن التنقيبات الحديثة لعلم الآثار اليوم قادرة على اقتفاء أثر البقايا المادية لأصغر الجماعات التي تعيش على الصيد أو الرعي المتنقِّل.»

«ثم ماذا عن الشعوب والممالك التي حاربها موسى بعد صعوده من قادش برنيع نحو شرقي الأردن؟ إن محرر سِفر العدد (الإصحاح ١: ١–٣)، يقول إن ملك عراد الساكن في الجنوب قد حارب القوم وسَبى منهم سبيًّا كثيرًا. ولكن التنقيب في تل عراد قرب بئر السبع دلَّ على أن هذا الموقع كان خاليًا من السكان خلال القرن الثالث عشر وما قبله من عصر البرونز الأخير. والشيء نفسه ينطبق على منطقة بئر السبع. كما يقول لنا في الإصحاح ٢١: ٢١–٢٥، إن ملك حشبون الآموري حارب العبرانيين ليمنعهم من المرور في أراضيه،

> ولكن التنقيب في تل حسبان، وهو الموقع الحالي لحشبون القديمة، أثبت عدم وجود مدينة ولا حتى قرية صغيرة من القرن الثالث عشر، وما قبله من عصر البرونز الأخير. أما عن ممالك أدوم وموآب وعمون التي يروي المحرر نفسه أنها قاومت موسى؛ فإن التنقيبات الأثرية في شرقي الأردن أثبتت أن هضبة شرقي الأردن كانت متخلخلة بالسكان إبان كامل عصر البرونز الأخير، وأن الممالك المذكورة لم تقُم إلا بعد ثلاثة قرون من عصر الخروج، وأن مناطقها كانت خالية من السكن المستقر.»[٢١]

إن جُلَّ النقد الذي وجَّهه إليها نقاد هذه النظرية، يتركز على العدد الهائل للخارجين، وعلى أماكن إقامتهم، والحروب التي خاضوها في أثناء توجههم إلى كنعان. ولكننا إذا ضربنا صفحًا عن المبالغة في عدد الخارجين، وقلنا إنه لا يتجاوز الثلاثة آلاف وَفق أدنى التقديرات، والستة وَفق أعلاها، وأنهم خرجوا سلمًا وبرغبة السلطات المصرية، وأن أماكن إقامتهم مجهولة لدينا فيما عدا مديان حيث أقاموا فترة طويلة عند جبل حوريب، وأنهم لم يدخلوا في حروبٍ مع أيٍّ كان إلى أن اجتازوا الأردن، وانضموا إلى بقية الجماعات التي كانت تعيد استيطان مناطق المرتفعات؛ فإن هذه النظرية تبدو مقبولة، وتتفق مع نظريتنا التي طابقت بين العبرانيين والعابيرو.

(٥) ماذا عن يشوع

يُعتبَر سِفر يشوع في السردية التوراتية بمثابة امتداد للأسفار الأربعة التي تقص عن ملحمة الخروج. فبعد وفاة موسى الذي عسكر عند ضِفاف نهر الأردن بعد معاركه المظفرة، أمر الرب يشوع بن نون الساعد الأيمن لموسى بأن يتولى فتح كنعان؛ فعبر الأردن، وحاصر أريحا التي سقطت أسوارها بمعجزة من الرب، فاقتحمها يشوع، وأباد جميع سكانها مع مواشيهم تطبيقًا لقاعدة التحريم التي استنَّها الرب لموسى في شريعته. بعد ذلك تقدم إلى مدينة عاي فاقتحمها، وفعل بأهلها ما فعل بأهل أريحا «وجعلها تلًّا خرابًا إلى اليوم.» عند ذلك هبَّ ملوك الجنوب الخمسة بقيادة ملك أورشليم لصد تقدُّم

---

[٢١] Israel Finkelstein and Neil Silberman. The Bible Unearthed, Free Press, New York, 2001, pp. 61–64.

العبرانيين، والتقى الجمعان عند جبعون، وكانت الغلبة ليشوع الذي قتل الملوك الخمسة، ثم تابع مسيرته فاستولى على كامل الجنوب وصولًا إلى غزة، ورجع إلى معسكره في الجلجال. ومن الجلجال صعد شمالاً نحو الجليل فحارب حِلفًا لملوك الشمال بقيادة ملك حاصور دُرَّة مدن الجليل، فهزمهم وأحرق حاصور بالنار. وعندما استراح من الحرب قام بتوزيع الأراضي المكتسَبة على القبائل العبرانية (ملخص عن سِفر يشوع). فهل حصل مثل هذا الغزو الصاعق لكنعان أواخر القرن الثالث عشر في حملة عسكرية دمَّرت وأحرقت مدنها خلال بضعة أشهر؟ الجواب على هذا السؤال يقدمه لنا علم الآثار. وهنا أعود للاقتباس عن فينكلشتاين باختصار:

> لقد كانت المدن الفلسطينية خلال عصر البرونز الأخير (١٦٠٠–١٢٠٠ق.م.) تشهد تدهورًا تدريجيًّا بلغ أَوجَه خلال القرن الثالث عشر، بسبب تبدُّل المناخ وميله ببطء إلى الجفاف الذي طال منطقة شرقي المتوسط وجنوب أوروبا، حتى غدت ظلًّا باهتًا لمدن عصر البرونز الوسيط المزدهِر. فالمدينة النموذجية لم تحتوِ إلا على مقر إداري للملك أو الأمير، ومعبد متواضع، وأبنية قليلة يسكنها الإداريون، وبعض الخانات، وحول المدينة يعيش الفلاحون في قرًى صغيرة مبعثَرة. أما الأسوار الدفاعية الضخمة التي يتحدث عنها سِفر يشوع فلم يكن لها وجود؛ لأن مسئولية الأمن والدفاع كانت تقع على عاتق السلطات المصرية، ولأن حكام تلك المدن لم يكن لديهم فائض من الثروة ينفقونه على المشاريع العمرانية ذات الكلفة الباهظة. وفي سياق القرن الثالث عشر كان عدد كبير من المدن قد هجر من قبل سكانه، وما تبقَّى منها تقلص في الحجم، وراح يقاوم الفناء.[٢٢]

وفيما يتعلق بالمدن التي دمرها وأحرقها يشوع؛ فإن التنقيبات الأثرية فشلت حتى الآن في تقديم الدلائل على صحة الرواية التوراتية. ففيما يتعلَّق بمدينة أريحا وجد المنقبون أن المدينة قد دُمرت في نهاية عصر البرونز الوسيط نحو عام ١٥٦٠ق.م. وحلَّت محلها قرية صغيرة، ثم هجرت هذه القرية في نهاية القرن الرابع عشر، وتوقف

[٢٢] إسرائيل فينكلشتاين، المرجع السابق، ص٧٧–٧٨.

الاستيطان البشري في الموقع حتى زمن متقدم من القرن الثاني عشر. وهذا يعني أن أسوار أريحا التي تهاوت بمعجزة من الرب لم تكن قائمة، ولم يكن هنالك مدينة ليقهرها يشوع. أما مدينة عاي التي جعلها يشوع «تلًّا خرابًا إلى هذا اليوم» وَفق تعبير النص التوراتي، فقد كانت تلًّا خرابًا قبل زمن طويل من حملة يشوع، ولم تكن مسكونة طيلة القرن الثالث عشر، ومدينة جبعون التي جرت عندها المعركة الفاصلة مع حلف المدن الجنوبية لم تكن مسكونة أيضًا مع البلدات التابعة لها والمذكورة في يشوع (٩: ١٧). وفيما يتعلق بحاصور لدينا آثار دمار وحرائق، ولكن مِن مطلع القرن الثالث عشر لا من أواخره. أما بقية المدن التي يفترض أن يشوع قد دمرها، فإن دمارها لم يحصل في أوقات متقاربة، وإنما على مدى قرن من الزمان؛ وبالتالي فإن المسئول عن ذلك ليس يشوع بالتأكيد. ربما كانت الحملات المصرية مسئولة عن بعضها، وربما كان شعوب البحر مسئولين عن بعضها الآخر، عندما وصلوا إلى المنطقة مهاجرين من كريت وجزر بحر إيجة يبحثون عن مواطن جديدة للاستقرار عقب الكارثة المناخية التي طالت مناطقهم.[٢٣]

يضاف إلى ذلك أن أحداث سِفر يشوع لا تقدِّم لنا معلومة واحدة يمكن أن تساعدنا على وضعها في إطار تاريخي. فمن المفترض أن العبرانيين قد التقوا بشعوب البحر الذين وصلوا إلى فلسطين بعد أن أنهوا المملكة الحثية في آسيا الصغرى التي كانت تحتضر بسبب المجاعة والفوضى السياسية والاجتماعية، وتجمعوا في الجنوب السوري من أجل الانقضاض على مصر؛ فتصدَّى لهم الفرعون مرنفتاح، وقضى عليهم كقوة عسكرية، ولكنه لم يمانع في استقرار بعضهم سلميًّا على الشريط الساحلي الجنوبي، وهم الفيليستيون الذين يظهرون بعد ذلك في سِفر القضاة كشعبٍ مستقر في فلسطين دون الإشارة إلى أصلهم، ويُدْعون بالفلسطينيين. ولكن سِفر يشوع خلا من الإشارة إلى هؤلاء مثلما خلا من الإشارة إلى الوجود المصري في المنطقة؛ فقد كانت مصر خلال تلك

[٢٣] من أجل المعلومات الأركيولوجية عن دمار المدن الفلسطينية راجع:

– Israel Finkelstein. Ibid., ch. 3.

– Kathleen Kenyon. Archaeology in the Holy Land, 1985, pp. 200–220.

– Kathleen Kenyon, the Bible and Recent Archaeology, pp. 33–41.

– J. Callaway. The Settlement in Canaan, in: H. Shanks, Ancient Israel, 1988, pp. 62–67.

الفترة تُحكِم قبضتها على فلسطين، ولها قطعات عسكرية تقيم في حصون خاصة بها في المواقع الاستراتيجية لا سيما وادي يزرعيل «مرج ابن عامر» الذي يصل الساحل بسورية الداخلية. وبالمقابل فإن السجلات المصرية خالية تمامًا من أية إشارة إلى قوة عسكرية، غير شعوب البحر، كانت تعمل في المنطقة.

كل هذا يقودنا إلى نتيجة واضحة، وهي أن أحداث سِفر يشوع ليست إلا ملحمة دبَّجها خيال المحرر التوراتي الذي كان يبتكر قصة عن أصول إسرائيل من منظورٍ ديني لاهوتي، ولكن إذا كان الناتج الأخير لهذا القص الملحمي هو أخيولة أدبية؛ فإن مادة هذه الأخيولة كانت مستمَدة من أحداث تاريخية مبعثَرة في ذاكرة شعبية مشوَّشة، نسجت روايات عن مصائر مدن عصر البرونز الأخير التي غابت وراء الحرائق والدخان إبان ذلك العصر الغامض.

الفصل السادس

الكنعانيون والثقافة الكنعانية

ليس مصطلح كنعان وكنعانيون توراتيًّا كما يظن البعض؛ فقد استعملت النصوص المصرية أحيانًا تسمية كنعان في الإشارة إلى مناطق نفوذها في فلسطين وسورية الجنوبية،[١] كما استعملتها بعض المصادر السورية في الإشارة إلى المناطق الساحلية على البحر المتوسط،[٢] وخلال العصر الهيلنيستي نجدها على العملة المسكوكة في بعض مدن الساحل السوري، وفي العصر الروماني كان السكان المتسلسلون من أصل قرطاجي يذكرون أصلهم ككنعانيين، ويفتخرون به.[٣] وتشتمل أرض كنعان على ما يُدعى اليوم بالجزيرة الفراتية ومناطق غرب الفرات وصولًا إلى البحر المتوسط، وتحدُّها من الشمال جبال طوروس ومن الجنوب الصحراء العربية.

على الرغم من تعدد الآراء في أصل الكنعانيين، والموطن الذي جاءوا منه، فإن أكثر النظريات قُربًا إلى المنطق السليم هي النظرية التي تجعلهم أصليين في موطنهم السوري، ومن سلالة أهل العصر النحاسي والعصر الحجري الحديث؛ فالمدن التي نشأت في عصر البرونز المبكر مطلع الألف الثالث قبل الميلاد مثل أريحا وجبيل ومجدو، تحمل أسماءً سامية لا لَبْس فيها، وقد كانت أريحا من مواقع الاستقرار الزراعي الأول في الألف الثامن قبل الميلاد، ومثلها أوغاريت التي يرجع فيها زمن الاستقرار الزراعي إلى الألف السادس قبل الميلاد. ويقدِّم لنا موقع جبيل على الساحل الفينيقي نموذجًا عن

---

[١] W. H. McNeill and J. W. Sedlar. The Ancient Near East, Oxford, 1968, p. 25.

[٢] راجع نص إدريمي ملك آلالاخ في:
James Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts, Princeton, New Jersey, 1965, p. 557.

[٣] Sabatino Moscati. The World of the Phoenicians, cardinal, London, 1979, p. 21.

عراقة المدن الكنعانية الأولى وعلاقاتها بالحضارات الكبرى الأولى؛ فقد عُثر فيها على أوانٍ مصرية تحمل نقوشًا هيروغليفية تعود إلى عصر الأسرات المبكرة في مصر، كما عُثر في مقابر فراعنة تلك الأسر على فخاريات مصنوعة في مدن الساحل السوري،[٤] وفي أواسط الألف الثالث قبل الميلاد قامت مملكة إيبلا التي اشتمل نفوذها على معظم مناطق الشمال والوسط السوري، ودُعيَت حضارتها بالحضارة الثالثة التي توسَّطت بين حضارة وادي الرافدَين وحضارة وادي النيل، ودُعيَت لغتها باللغة الكنعانية المبكرة، وهي أولى اللغات السامية الغربية المدوَّنة.[٥]

ويبدو أن الهُوية الإثنية الكنعانية قد تشكَّلت في أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، ومنذ ذلك الوقت وحتى نهاية عصر البرونز الأخير في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد، تكشف البقايا المادية للكنعانيين (= فخاريات وأدوات وسلاح وفنون بصرية … إلخ) عن وحدة ثقافية متكاملة، ولغة واحدة تعددت لهجاتها على أرضية لغوية مشتركة، هي اللغة التي ندعوها اليوم بالسامية الغربية.[٦]

هذه الوحدة الثقافية لم يقطعها ظهور الآموريين في المنطقة، وهم قبائل رعوية كانت تتجوَّل في البادية السورية، ثم استغلت حالة الفوضى السياسية والاضطرابات الاجتماعية التي ترافقت مع الفترة الانتقالية من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد، وقامت بتأسيس أسر حاكمة في مدن الشمال والوسط السوري مثل ماري وكركميش وحلب وقادش وقطنة. ذلك أن الآموريين لم يأتوا معهم بتقاليد ثقافية جديدة، وإنما امتصوا بسرعة الثقافة الكنعانية؛ ولذلك لا نعرف عن لغتهم السامية إلا من أسماء العلم الواردة في النصوص التي وصلتنا من تلك الممالك. وقد رحلت موجة من هؤلاء الآموريين إلى وادي الرافدَين، وأسست أسرًا حاكمة في عددٍ من المدن السومرية، ثم قام المَدعو سومو أبوم بتأسيس أسرة حاكمة في بابل، قامت فيما بعد بتوحيد وادي الرافدَين

---

٤ W. F. Albright. The Role of Canaanites in History, in: E. G. Wright, ed. The Bible and the Ancient Near East, Eisenbrauns, Indiana, 1979, pp. 331–340.

٥ من أجل معلومات وافية عن إيبلا راجع:

Paolo Matthiae. Ebla, Hodder, London, 1980.

٦ W. F. Albright. Yahweh and The Gods of Canaan, Anchor Books, New York, 1969, pp. 114–115.

تحت سلطتها، وكان من أشهر ملوكها حمورابي. وهنالك موجة آمورية أخرى توجَّهت نحو وادي النيل، وهم المعروفون تاريخيًّا بالهكسوس الذين حكموا مصر مدة قرنَين من الزمان، وذلك من عام ١٧٣٠ق.م. إلى عام ١٥٧٠ق.م.

كما امتصت الثقافة الكنعانية موجة بشرية غير سامية وفدت من خارج المنطقة، واستوطنت في البداية على جانبَي المجرى العلوي لنهر الدجلة وروافده الشرقية في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، ثم أخذت بالتسرب إلى مناطق غربي النهر، ونحو عام ١٥٠٠ق.م. شكَّل هؤلاء دولة ميتاني في حوض الخابور، وكانت عاصمتها واشتوكاني عند منابع هذا النهر. وقد عاشت هذه المملكة عصر ازدهارٍ دام قرنَين من الزمان كانت خلاله أقوى دولة في مناطق آسيا الغربية، وسيطرت على مناطق واسعة امتدت من شرقي الدجلة إلى غربي الفرات. ولا أدل على قوة ميتاني وهيبتها من أن بعض فراعنة الأسرة الثامنة عشرة في مصر قد تزوجوا من أميرات ميتانيات. وعلى الرغم من وجود عناصر هندو أوروبية بين الحوريين الوافدين، فإن اللغة السائدة في ميتاني كانت اللغة الحورية، وهي لغة غير سامية تم فك رموزها خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وقد وصلت هذه اللغة غربًا حتى أوغاريت التي عثر المنقِّبون فيها على نصوص حورية. إلا أن ضغط المملكة الحثية في آسيا الصغرى على ميتاني واقتطاعها لمساحاتٍ واسعة من مناطق نفوذها، أدَّى إلى ضعفها تدريجيًّا حتى ذوَت في أواخر القرن الثالث عشر بعد ثلاثة قرون من قيامها، وذاب الحوريُّون في بحر الثقافة الآرامية الناشئة خلال عصر الحديد، حتى لكأن القوم ما كانوا.[٧]

لقد كانت فترات الاضطراب والفوضى المصحوبة بأزماتٍ اقتصادية شاملة وتحركات سكانية، تقدِّم للقبائل البدوية فرصة ذهبية للانقضاض على السلطة السياسية في ممالك ودويلات الشرق القديم. فالآموريون، كما أسلفنا، دخلوا المسرح السياسي تحت قيادات كارزمية في أعقاب كارثة مناخية ضربت المنطقة من وادي النيل إلى وادي الرافدَين مرورًا ببلاد الشام، خلال الفترة الانتقالية من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد، وعندما انجلت الغُمة مع بدايات الألف الثاني، وعاد المناخ المطري سيرته الأولى، كان في كل مدينة كبرى حاكم آموري. وبعد نحو ألف عام شهدت المنطقة كارثة مناخية أخرى طويلة الأمد أيضًا، أنهت بشكلٍ كاملٍ ثقافة عصر البرونز، ومهَّدت لعصر الحديد،

[٧] جرنوت فيلهلم، الحوريُّون، ترجمة فاروق إسماعيل، دار جدل، حلب، ٢٠٠٠م.

وجاءت بشعوب البحر من الخارج وبالآراميين من الداخل، وعندما انجلت الغُمة وجدنا في كل مدينة سورية، عدا فلسطين والساحل الفينيقي، أسرةً حاكمة آرامية.

ولدينا من تاريخ سورية الحديث مثال مصغر عن كيفية استيلاء البدو، في ظروفٍ مشابِهة، على السلطة. فخلال فترة الاضطراب السياسي التي تلت انسحاب العثمانيين أمام قوات الثورة العربية الكبرى عام ١٩٢٠م، ثم دخول القوات الفرنسية بعد ذلك بقليل، قام الشيخ حاجم بن مهيد زعيم عشيرة الفدعان بالاستيلاء على السلطة في مدينة الرقة، وتأسيس حكومة مستقلة بالتعاون مع موظفين سابقين في الإدارة العثمانية. وقد دامت دويلة ابن مهيد من عام ١٩٢٠م إلى عام ١٩٢٢م، ووصلت سلطتها إلى مدينة دير الزور، ولكن السلطة الفرنسية أنهت هذه الدويلة، وعاد ابن مهيد إلى مضارب عشيرته. ولو أن فترة غياب السلطة المركزية طالت أكثر من ذلك لكانت هذه الشخصية القوية قد أفلحت في خلق دولة تسمَّت باسم «بيت مهيد» على غرار الممالك الآرامية التي تسمَّت بأسماء مؤسِّسيها، مثل بيت عديني وبيت بحياني وبيت أجوشي. وقد رفع الخيال الشعبي ابن مهيد إلى مصاف شخصية ملحمية، تناقل الناس أخبارها الحقيقية والمتخيَّلة، على حدٍّ سواء، فترةً طويلةً من الزمن، وتلقَّف أفراد جيلي في مراهقتهم بعضها، ولعب ابن مهيد في مخيِّلتنا الدور الذي لعبه روبن هود في المخيلة الإنجليزية.

أسَّس الآراميون دويلاتٍ لهم في الجزيرة الفراتية بادئ الأمر، ثم توسَّعوا في غرب الفرات والوسط السوري. وفي سياق عصر الحديد حلَّت اللغة الآرامية محلَّ اللغة الكنعانية في جميع أنحاء بلاد الشام، عدا منطقة الساحل السوري الممتدة من أرواد إلى عكا، حيث ازدهرت ثقافة كنعانية جديدة في هذه المنطقة التي عرفها الإغريق باسم فينيقيا، وعدا منطقة فلسطين وموآب وعمون في شرقي الأردن. وقد بقي هذا الجيب الكنعاني محافِظًا على هُويته القديمة، ولم تأخذ اللغة الآرامية بالانتشار فيه إلا بعد عصر الإسكندر الكبير.

وقد بدأ الفينيقيون بتأسيس إمبراطورية بحرية منذ مطلع عصر الحديد الأول (١٢٠٠ق.م.) فأنشئوا محطاتٍ تجارية لهم في جزر البحر المتوسط، وعلى بعض شواطئ أوروبا وأفريقيا الشمالية، تحوَّل بعضها إلى مستوطناتٍ فينيقية مستقلة، مثل قرطاجة في الشمال الأفريقي، وقادش على الساحل الإسباني. وعلى الرغم من أن مدينتَي صور وصيدون قد خضعتا لعرشٍ مشتركٍ فترة من الزمن، فإن النظام السياسي في فينيقيا بقي ضمن نظام دولة المدينة، ولم تخضع هذه الدويلات إلى حكمٍ مركزي موحَّد. وقد

تعاظمت ثروات فينيقيا، وآلت إلى حالة غير مسبوقة من الازدهار في شتَّى مجالات الحضارة التي شعَّت على جارتها المتخلفة فلسطين، وليست الأخبار الواردة في النص التوراتي عن استعانة الملك داود والملك سليمان بالخبرة المعمارية الفينيقية، سوى دلالة على الأثر الحضاري لفينيقيا على نهضة فلسطين إبان عصر الحديد. ولعل أفضل نص قديم يصف عظمة وثروة الإمبراطورية البحرية الفينيقية ما ورد في سِفر حزقيال التوراتي حيث نقرأ:

«قل لصور: أيتها الساكنة عند مداخل البحر تاجرة الشعوب إلى جزر كثيرة ... تخومك في قلب البحور، بنَّاءُوك تمَّموا جمالك، عملوا كل ألواحك من سرو سَنير (جبل)، أخذوا أرزًا من لبنان ليصنعوه لك سواري ... ترشيش (جزيرة سردينيا) تاجرتك بالفضة والحديد والقصدير والرصاص، ياوان وتوبال وماشك هم تجارك، بنفوس الناس وبآنية النحاس أقاموا تجارتك. جزائر كثيرة تجارٌ لديك، أدَّوا هديتك من العاج والأبانوس. آرام تاجرتك بكثرة صنائعك، تاجروا بالبهرمان والأرجوان والمطرز والبوص والمرجان والياقوت ... عند خروجك من البحار أشبعتِ شعوبًا كثيرة، بكثرة ثروتك وتجارتك أغنيتِ ملوك الأرض» (حزقيال: ٢٧).

وكانت الكتابة الأبجدية الكنعانية التي طوَّرها الفينيقيون، ونشروها في العالم القديم التعبير الأمثل عن الحيوية الخلَّاقة للثقافة الكنعانية؛ فقد وُجدت أولى أشكال هذه الكتابة على شكل مقاطع قصيرة في مواقع مناجم الأحجار الكريمة التي يديرها المصريون بصحراء سيناء، ويعمل فيها عُمَّال وفنيُّون كنعانيون، ويرجع تاريخها إلى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد. وبعد ذلك ظهرت أشكال مطورة لهذا الخط السينائي في كلٍّ من فلسطين وفينيقيا، ومن جبيل وصور انتقلت إلى بلاد اليونان. وقد اعترف اليونانيون بهذا الفضل من خلال أسطورة قدموس الكنعاني الذي ارتحل إلى بلادهم، وعلَّمهم الكتابة الأبجدية. هذه الكتابة الكنعانية المبكرة اعتمدت على الحروف المرسومة بشكلٍ حر، والتي تحتوي على منحنيات وزوايا وخطوط متقاطعة، ولكنَّ شكلًا آخر من الحروف ظهر في أوغاريت أواسط القرن الرابع عشر مشتقًّا من الكتابة المسمارية الرافدَينية. ويعتمد المثلث الذي يرسمه الإسفين على الطين الطري، وكل حرف يحتوي على تكوين خاص به مؤلَّف من عدد من المثلثات. وعلى الرغم من انتشار هذا

الخط خارج أوغاريت لفترة قصيرة من الزمن، فإنه آل إلى الانقراض بعد استخدام ورق البردي ثم الورق في الكتابة، وصمد الخط الفينيقي الذي تبنَّاه الآراميون ونشروه.

(١) ديانة كنعان

لم نكن على قدرٍ كافٍ من المعرفة بديانة كنعان قبل اكتشاف مدينة أوغاريت على الساحل السوري الشمالي عام ١٩٢٩م، بسبب نُدرة النصوص الأدبية المكتشَفة في المواقع الأثرية السورية، ولكن التنقيبات التي استمرت في تربة أوغاريت بزخمٍ قوي حتى ثمانينيات القرن العشرين، أمدَّتنا بعددٍ لا يُستهان به من النصوص المنقوشة على رقم طينية بلغة سامية غربية وأبجدية مسمارية، وبعددٍ أقل من النصوص المنقوشة بلغاتٍ حورية وأكادية وحثية، الأمر الذي يدل على كوزموبوليتانية الثقافة الأوغاريتية. بعض هذه الرُّقم عبارة عن أرشيفات إدارية ورسائل متبادَلة بين ملوك أوغاريت وجيرانهم، وبعضها الآخر عبارة عن نصوص طَقسية ونصوص أدبية ميثولوجية، وهي تنتمي بمجملها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، عندما كانت حضارة أوغاريت في أوج ازدهارها، وثرائها الذي حقَّقته من الزراعة ومن التجارة البحرية.

تجمع لغة أوغاريت إلى بقية اللغات السامية الغربية (مثل الفينيقية والعمونية والموآبية، والفلسطينية المَدعوة بالعبرية) أواصر قُربى تجعل من هذه اللغات أقرب إلى اللهجات منها إلى اللغات المستقلة، ولكن غزارة النصوص الأوغاريتية مقارنة بغيرها، جعلت الباحثين في كتاب العهد القديم يلجئون إليها من أجل فهم العديد من المفردات الغامضة في النص، لا سيما تلك التي لم ترِد سوى مرة واحدة، وذلك عن طريق مقارنتها بمفردات أوغاريتية مماثِلة إذا كانت الكلمة اسمًا أو صفة، أو البحث عن جذرها الأوغاريتي إذا كانت فعلًا، وهذا ما ساعد على تفسير العديد من مواضع الغموض التي بقيت لمدة طويلة شأنًا خلافيًّا بين الباحثين.

وقد لفت نظر الباحثين بشكلٍ خاص التشابه بين أسلوب النَّظم الشعري الذي كُتبت به الملاحم الأوغاريتية، والأسلوب المتَّبع في نَظم المقاطع الشعرية في العهد القديم، فالشعر الأوغاريتي الذي يخلو من القافية والتفعيلة، يعتمد في خلق الإيقاع على التوازي والتكرار؛ فيقسم نَصه إلى وحدات تحتوي كلٌّ منها على عددٍ من الأسطر أقلها اثنان وأكثرها أربعة، في السطر الأول هنالك فكرة رئيسية يجري تطويرها في السطور التالية

عن طريق إعادة الصياغة؛ فيكرر ما ورد في السطر الأول باستخدام المترادفات.[٨] نقرأ في ملحمة البعل مثلًا:

جلس الآلهة أيضًا للطعام،
جلس أبناء القدوس للغداء.

فالسطر الثاني من هذه الوحدة يعيد صياغة ما ورد في السطر الأول مع استبدال بعض الكلمات بمترادفاتها: الآلهة = أبناء القدوس، الطعام = الغداء.

وأيضًا:

ها هم أعداؤك يا بعل،
ها هم أعداؤك سوف تذبحهم،
ها هم أعداؤك سوف تفنيهم.

وأيضًا:

عندما يردِّد البعل كلماته،
عندما يُسمِع صوته القدوس،
ترتج الأرض والجبال تُروَّع،
يرتجف الأعداء أعداء البعل.

وهذا الأسلوب كثير الاستخدام في المقاطع الشعرية التوراتية، وهذه بعضها:

وحي بلعام بن بعور.
وحي الرجل المفتوح العينين،
وحي الذي يسمع أقوال الله،
الذي يرى رؤيا القدير.

سِفر العدد، ٢٤: ٤–٣

[٨] W. F. Albright. Yahweh and The Gods of Canaan, Anchor Books, New York, 1969, ch. 1.

وأيضًا:

أنصتي أيتها السموات فأتكلم،
ولتسمع الأرض أقوال فمي،
ليهطل كالمطر تعليمي،
ويقطر كالطل كلامي.

سِفر التثنية، ٣٢: ١-٢

وأيضًا:

الرب من صهيون يزمجر،
ومن أورشليم يعطي صوته،
فترجف الأرض والسماء.

سِفر يوئيل، ٣: ١٦

وأيضًا:

يقوم الله، يتبدَّد أعداؤه،
يهرب مبغضوه من أمام وجهه.

المزمور ٦٨: ١

لقد زوَّدتنا ثقافة أوغاريت بمعرفة أوسع بالوسط الفكري الذي شكَّل البيئة الحاضنة لأدب العهد القديم، لا سيما ما تعلَّق منه بالآلهة المعبودة في كنعان وفي إسرائيل، ومعلوماتنا عن هذه الآلهة مستمَدة بشكلٍ رئيسي من ثلاث ملاحم، هي: ملحمة البعل وعناة، وملحمة كِرت، وملحمة أقهات، وهنالك أيضًا ثلاثة نصوص أسطورية غامضة بعض الشيء بسبب تشوُّه رُقَمها وهي: مولد الآلهة الجميلة، وزواج إله القمر من نيكال، ومائدة الإله إيل. ونعرف من هذه النصوص أن عدد آلهة المجمع الأوغاريتي سبعون، ولكنها لا تطلعنا إلا على أسماء عشرة منها، أما البقية فنجدها في النصوص

الطَّقسية التي وُجدت منقوشة على ١٥٠ رقيمًا تتصدَّرها قائمة بأسماء الآلهة والقرابين التي تقدَّم لكلٍّ منها.[٩]

لدينا أولًا ثنائي إلهي يتألَّف من إيل إله السماء ورئيس مجمع الآلهة، وزوجته عشيرة. والاسم إيل يعني القوي والمترئس، باعتبار ما للقوة من أثرٍ على تحقيق الرئاسة،[١٠] ولذلك فقد حمل لقب الثور، أقوى الحيوانات البرية ورمز الألوهة منذ العصر الحجري الحديث. تصوِّره الأعمال الفنية الأيقونية على هيئة رجل وقور مُسن جالس على العرش، يرتدي غطاء رأس ينبعث منه قرنان، وأمامه يقف الملك (الشكل ٦-١).

وإلى جانب لقب الثور فقد حمل إيل ألقابًا أخرى، منها: الحكيم، والسرمدي، وأبو البشر، وخالق الكائنات، وخالق الأرض، وأبو السنين. واللقب الأخير هو كناية عن تقدُّمه في السن، ولذلك يُوصَف في ملحمة البعل بأن شعر رأسه ولحيته أبيض. وهذا ما وصف به محرر سفر دانيال الإله يهوه عندما قال: «كنت أرى أنه وُضعت عروش، وجلس القديم الأيام. لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقي» (دانيال، ٧: ٩). ولكن إيل في زمن تدوين الملاحم كان قد تحوَّل إلى ملك يملك ولا يحكم، وارتفع بعل إلى مقام الإله الأعلى في البانثيون الأوغاريتي؛ ولذلك فقد قرن الإغريق إيل بإلههم كرونوس الذي عزله ابنه زيوس عن مقام سيد الآلهة. وكلمة إيل في الأوغاريتية تُستخدَم في الإشارة إلى الإله الأعلى، وتُستخدَم أيضًا بمعنى إله، وتُجمَع على إيليم.

أما عشيرة التي تُدعى بأم الآلهة ومرضعة الآلهة؛ فقد أنجبت لإيل سبعين إلهًا، وبما أنها قُرنت في مصر منذ عصر البرونز الوسيط بالإلهة هاتور البقرة السماوية وحامية النساء وإلهة الحب والمتعة؛ فقد استعارت منها تسريحة شعرها المميزة المعروفة بتسريحة هاتور، حيث تنسدل خصلات الشعر على الكتفَين، ثم تلتف نحو الأعلى، وبهذه الهيئة نجدها على منحوتة عاجية في وضعية الوقوف وإلهان يرضعان من ثديَيها (الشكل ٦-٢).

---

[٩] من أجل النصوص الطَّقسية راجع:

Dennis Bardee. Ritual and Cult at Ugarit, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002.

[١٠] من أجل معنى الاسم بالكنعانية انظر:

W. F. Albright. Yahweh and The Gods of Canaan, Anchor Books, New York, 1969, p. 120.



شكل ٦-١

ومن الألقاب الأخرى لعشيرة لقب الربة، وإيلة مؤنث إيل (= إيلات). وفي إحدى رسائل تل العمارنة لُقِّبت بسيدة الأسود،[١١] ولذلك نراها في بعض الأعمال الأيقونية في أوغاريت بهيئة عارية، واقفة على أسد (الشكل ٦-٣). وفي مصر حملت لقب قدشو أي القدوسة، وصُوِّرت في هيئة عارية واقفة على أسد أيضًا، وهو رمز يدل على السلطة والسيادة.

وفي عصر ازدهار أوغاريت علا شأن ثنائي إلهي آخر هو بعل وعناة. وكلمة بعل في اللغة الكنعانية تعني السيد أو الرب، وكانت لقبًا لإله العاصفة والطقس والمطر الكنعاني هَدد، الذي عُبد في كنعان منذ عصر إيبلا أواسط الألف الثالث قبل الميلاد تحت اسم أدو. ولكن الكلمة تحوَّلت إلى ما يُشبِه اسم العلم لكثرة استعمالها بدلًا عن هَدد في كنعان الداخلية، وفي بلاد الرافدَين أيضًا، ولكن بصيغة أدد أو آداد، وكانت له

[١١] W. F. Albright, ibid., 122.

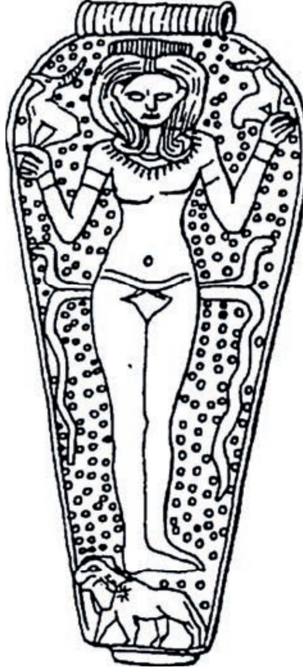


شكل ٦-٢

هناك الوظائف ذاتها. وعلى عكس الإله الطيب والحكيم والمسالِم إيل؛ فقد كان بعل إلهًا غضوبًا محاربًا، الرعد صوته والبروق والصواعق سلاحه الذي يخيف به أعداءه، نراه على نحتٍ أوغاريتي بارز في وضعية الخطو الجانبية، وهو يرفع بإحدى يدَيه هراوة أو دبوسًا، ويقبض بالأخرى على قضيب الصاعقة (الشكل ٦-٤)، وهي الوضعية التي نراه عليها في كل الأعمال الأيقونية التي صوَّرته في ثقافات الشرق القديم.

وقد حمل بعل عددًا من الألقاب منها عليان أي المنتصِر، وعلي (Aliyy)[١٢] أي الجبار، وراكب السحاب لأنه يسوق الغيم الماطر، وسيد الأرض، وبعل صافون لأن

[١٢] من أجل لقب علي راجع ترجمة H. G. Ginsberg للملحمة في:
James Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, p. 148.



شكل ٦-٣

مسكنه في جبل صافون أي جبل الشمال، وهو جبل الأقرع اليوم، ويقع على مسافة ٧٥كم إلى الشمال من أوغاريت. ومن ألقابه ابن داجون، وداجون هو إله كنعاني قديم نجده في نصوص مدينة إيبلا نحو ٢٤٠٠ق.م. رئيسًا لمجمع الآلهة، وكان إلهًا للقمح بشكل خاص تحت اسم داجان. وقد بقيت كلمة «دجن» مستعمَلة حتى وقت قريب في اللغة العامية لمدينة اللاذقية السورية الملاصِقة لموقع أوغاريت في الدلالة على القمح أو الخبز. وكانت مدينة توتول عند مصب رافد الخابور على الفرات، والمعاصرة لإيبلا، من أهم مراكز عبادة الإله داجان، ونعرف من حوليات الملك صارغون الأول مؤسس

وراجع ترجمة C. H. Gordon الذي أورد الاسم علي أكثر من مرة دون ترجمة، أو ألحق به صفة الجبار أو المحارب.

C. H. Gordon. Ugarit and Minoan Crete, Norton Library 1967.



شكل ٦-٤

الإمبراطورية الأكادية، أنه توقف عند توتول في حملته على بلاد الشام، وقدَّم القرابين للإله داجان فأعطاه السلطة على مناطق غربي الفرات.[١٣]

وكان إله العاصفة السوري هو المعبود الرئيسي في مملكة ميتاني الحورية تحت اسم تيشوب الذي حمل جميع خصائص الإله الكنعاني بعل؛ فقد كان إلهًا للعاصفة والطقس، ومحاربًا سلاحه البروق والرعود والصاعقة، وله سلطة على المطر.[١٤] يصوِّره ختم أسطواني واقفًا على ثور في الوضعية التقليدية للإله بعل، وهو يحمل بيده اليمنى دبوسًا، وبالأخرى شوكة الصاعقة، وأمامه الملك إيتي تيشوب (الشكل ٦-٥). وقد كانت مدينة حلب من المراكز المهمة لعبادة الإله هَدد في سورية منذ عصر إيبلا، ولكن الاسم

[١٣] James Pritchard, op. cit., pp. 267–268.

[١٤] جرنورت فيلهلم، المرجع السابق، ص٩٩.

تيشوب حل محل الاسم هَدد خلال فترة السيطرة الحورية على المنطقة، وتم تزويجه من إلهة سورية الشمالية في تلك الفترة والمَدعوة خيبات.[١٥] ثم استعاد الإله اسمه السابق خلال عصر الإمبراطورية الآشورية عندما كان بعض ملوك آشور يتوقفون عند حلب في غزواتهم الموجَّهة نحو بلاد الشام، ويقدمون القرابين إلى هدد حلب في معبده الشهير هناك.[١٦]



شكل ٦-٥

وقد حملت طلائع الآموريين الذين رحلوا من سورية إلى بلاد الرافدَين معهم الإله هَدد تحت اسم أداد أو أدد، حيث عُبد هناك بخصائصه السورية نفسها؛ فنراه على أحد الأختام واقفًا على ثور حاملًا بيده إناءً يفيض ماءً. كما كان له حضور في النصوص الميثولوجية؛ ففي أسطورة الطوفان الكبير كان المطر الغزير الذي أنزله أحد الأسباب الرئيسية في اندياح الطوفان، وفي ملحمة أتراحاسيس عندما حاول الآلهة إنقاص عدد البشر، منع مطره فسادت المجاعة، وهلك عدد كبير من الناس.

[١٥] المرجع نفسه، ص١٠٠.

[١٦] راجع بشكلٍ خاص نص شلمنصر الثالث في حملته على غربي الفرات في: James Pritchard, op. cit., pp. 276–282.

وفي مصر خلال عصر المملكة الحديثة عندما بلغ التبادُل الحضاري بين مصر وسورية أَوجَه، كان للبعل حضور قوي في مصر؛ حيث جرت مطابقته مع الإله سيت، وَوَرد اسمه في النصوص على أنه إله السموات والرعد وذرى الجبال. وفي التعازيم السحرية كان اسمه يُستخدَم لطرد العفاريت الشريرة، يقول المعزم في أحدها: «ليصرعك بعل بشجرة الأرز التي يرفعها بيده.» كما وُصفت صرخة الحرب التي يُطلِقها الفرعون بأنها تشبه صرخة بعل في السماء. وقد تم العثور في موقع الشيخ سعد قُرب بحيرة طبريا على نَصب تذكاري لرمسيس الثاني عليه رسمٌ يصوِّره وهو يقدم قربانًا لإله جبل صافون. ومنذ عصر الأسرة الثامنة عشرة نجد العديد من أسماء العلم المصرية تحمل في أحد شطرَيها اسم البعل.[١٧]

وفي العصر الهيلينستي مع تأسيس الدولة السلوقية في سورية، قام الملوك السلوقيون بمطابقة إلههم الأعلى زيوس مع الإله هَدد، ودعوا جبل صافون حيث يسكن بجبل كاسيوس، وقدَّسوا ذلك الجبل مثلما قدَّسه السوريون عبر تاريخهم. وفي العصر الروماني طابق الرومان أيضًا إلههم جوبيتر مع الإله هَدد، وبنوا له المعابد الضخمة التي كان من أشهرها معبد بعلبك، ومعبد جوبيتر الدمشقي الذي ما زالت بقاياه تحيط بالمسجد الأموي.

تقدِّم لنا ملحمة البعل وعناة ثلاث قصصٍ عن صعود بعل إلى سُدة السلطان، تروي القصة الأولى عن صراع بعل مع الإله الذي يُدعى «يمًّا» تارة، و«نهرًا» تارة أخرى، وهذان الاسمان يعنيان كما في العربية البحر والنهر، ولكننا هنا لسنا أمام بحر ونهر مما نراه في العالم الطبيعي، وإنما أمام صورة ميثولوجية عن غمرٍ مائي بدئي يحتوي على الماء المالح والماء العذب في حالة تمازُج، كما هو الحال في أسطورة التكوين البابلية. وهذا الغمر البدئي يمثِّل حالة الفوضى والشواش التي كانت سائدة قبل تنظيم العالم، وليس تغلُّب بعل على يم في هذه القصة سوى تعبير عن القضاء على حالة الفوضى والشواش هذه وإحلال النظام في العالم، وهو النظام الذي سمح بظهور الحياة الزراعية مبتدأ الحضارة. وخارج قصة الصراع هذه لدينا في الملحمة مَشاهد تعيد التذكير به، تمثل يمًّا على هيئة تنين مائي هائل ذي سبعة رءوس، يقوم بعل بالقضاء عليه. ولربما ساعدنا

[١٧] John Wilson, The Egyptians and the Gods of Asia. In; James Pritchard, op. cit. p. 249.

هذا المقطع من سِفر أيوب التوراتي، حيث يتباهى يهوه أمام أيوب بأعماله في الزمن البدئي الهادفة إلى تنظيم العالم، على فهم مقاصد قصة بعل ويم:

«ومن حجزَ البحرَ بمصاريع حين اندفق كأنما خرج من الرحم؛ إذ جعلتُ الغيم لباسًا له والظلمة الداكنة قماطًا، وفرضتُ عليه أحكامي، وصنعت له بواباتٍ ومغاليق، وقلت له: إلى هنا تنتهي كبرياء لُججك ولا تتعدى» (أيوب، ٢٨: ٨–١١).[١٨]

القصة الثانية تتحدث عن بناء بيت للبعل، يعبِّر عن سلطته على عالم الآلهة وعالم البشر، وقد قام الإله الصانع كوثر-حاسيس إله الحِرف اليدوية والفنون والتعدين ببناء البيت على قمة جبل صافون، وجلس فيه البعل ملِكًا. وقد جاء كوثر-حاسيس من كفتور، وهي جزيرة كريت التي كانت تشكِّل مع كنعان متحدًا ثقافيًّا واحدًا،[١٩] أما اسمه المركَّب فيعني الماهر الذكي.

القصة الثالثة تُعبِّر عن الصراع القائم في هذا الوجود بين قوة الحياة وقوة الموت، وبالمجاز الأسطوري بين بعل الذي يمثِّل قوة الحياة الفاعلة في الطبيعة، والإله موت Mot أي المَنية، الذي يمثِّل قُوى الجفاف والبوار، وكل ما من شأنه عرقلة قوة الحياة عن أداء دورها. فبعد انتصار بعل، وجلوسه على عرش العالم المنظم عقب اندحار القوى المائية وترويضها، صعد الإله موت من مملكته في العالم الأسفل متحديًا البعل؛ فأعلن أن لا سلطة لأحدٍ غيره على عالم البشر والآلهة، فأرسل إليه البعل رسولَين من عنده من أجل تسوية النزاع بينهما، ولكن التسوية فشلت على ما يبدو لأن الرقيم مكسور عند هذه النقطة. وبعد ذلك نجد أن البعل قد قرر الاستسلام دون أن نعرف خلفية هذا القرار، وكان عليه أن يأخذ معه غيومه وأمطاره ورياحه؛ فجفَّت أشجار الزيتون وكل منتجات الأرض، وهنا قام إيل عن كرسيِّه، وخرَّ واقعًا على الأرض صارخًا: وا حسرتاه، لقد هلك بعل، لقد مات ابن داجون. ولما كان لا بد من أحد يحل محل البعل فقد اقترح إيل على عشيرة أن ترشِّح أحد أولادها لخلافته؛ فقامت بترشيح عثتر الذي صعد إلى أعالي جبل صافون، وجلس على كرسي البعل، ولكن رأسه لم يصل إلى أعلى ظهر الكرسي، وقدماه لم

[١٨] عن الترجمة الإنجليزية الكلاسيكية: King James، بصياغتي.

[١٩] حول هذه النقطة راجع: C. H. Gordon؛ المرجع السابق، ص٢٢–٢٣.

تصِلا إلى مسند القدمَين؛ فاعترف بعدم كفاءته، وعاد أدراجه تاركًا العرش شاغرًا. وعلى الرغم من أن نصوص أوغاريت لا تعطينا معلوماتٍ وافية عن شخصية عثتر ووظائفه؛ فإن بعض الباحثين يعتقدون بأنه يمثِّل الزهرة نجمة الصبح، ربما لأن إلهًا مماثلًا له في الاسم وُجد بعد ذلك في الثقافة اليمنية القديمة ويمثِّل كوكب الزهرة. ويرى العلَّامة وليم فوكسويل أولبرايت أن مقطعًا من سِفر إشعيا التوراتي هو اقتباس عن ترتيلة كنعانية قديمة تصِف صعود عثتر الزهرة إلى جبل صافون «أو جبل الشمال»، ثم سقوطه الذريع بعد أن فشل في ملء الفراغ الذي تركه بعل:

كيف سقطتِ من السماء أيتها الزهرة بنت الصبح؟
كيف قُطعتَ إلى الأرض يا قاهر الأمم؟
لقد قلتَ في قلبك أصعدُ إلى السماء،
أرفع كرسي فوق كواكب الله (= كوكبي إيل).[٢٠]
وأجلس على جبل الاجتماع
على صهوة جبل صافون (جبل الشمال).
أرتفعُ على ظهر السحاب فأصير مثل العلي (= عليون)،
ولكنك انحدرت إلى الهاوية.[٢١]

سِفر إشعيا، ١٤: ١٢–١٦.

بعد أن تضاعف حزن عناة على بعل راحت تطالب موت بأن يعيده من عالم الأموات، ولكن عبثًا؛ فقررت مواجهته، ودعته إلى القتال، وعلى حد ما ورد في النص:

أمسكت بموت ابن إيل،
بالسيف قطعته إربًا،

[٢٠] وَرَد هذا التعبير في بعض النقوش الفينيقية دلالة على كوكبة الدب الأكبر ونجم القطب الثابت فوق القطب الشمالي.

[٢١] نَصي العربي أعلاه هو مزيج من الترجمة العربية للتوراة، وترجمة أولبرايت لهذا المقطع؛ راجع وليم فوكسويل أولبرايت، المرجع السابق، ص٢٣١–٢٣٢.

وبالمذراة راحت تذريه،
وبالطاحون طحنته،
وفي الحقل دفنته،
حتى لا تأكل الطيور لحمه،
ولا تنهش جسمه الكواسر.[٢٢]

عند ذلك رأى إيل في حلمه أن السماء تقطر زيتًا، والوديان تجري بالعسل؛ فهبَّ من نومه صائحًا: عليان بعل حي، سيد الأرض حي. وهكذا عاد البعل إلى الحياة، وعاد إلى بيته، وإلى حبيبته يمارس معها الحب آلاف المرات، على حد ما وَرَد في شذرة رقيم يمكن أن نضع مضمونها في هذا السياق، «فارتفع الزرع عاليًا، وازدهر كل بستان»، على حد ما ورد في نص سومري يصف اللقاء الجسدي بين دوموزي وإنانا، وتأثير هذا اللقاء على حياة الطبيعة، وذلك على مبدأ أن ما يحدث في الأرض هو نسخة لاحقة عما يحدث في السماء، وهو المبدأ الذي يحكم القص الميثولوجي.

ولكن أن نجعل الموت يموت مثل أن نجعل الماء رطبًا؛ ولذلك فقد تعافى موت، وعاد بعد سبع سنوات للصراع مع بعل، والرقيم عند هذه النقطة مكسور، ولا يمكِّننا من معرفة النتيجة. ومن المرجح أن إيل توسَّط بين الطرفَين، وفك الاشتباك بينهما مؤقتًا، وبقي العالم مسرحًا للصراع بين قُوى الحياة وقُوى الفناء، وبين كل الأضداد التي يشكِّل تناقضها وتعاونها جوهرَ هذا الوجود.

في قصص البعل هذه تلعب عناة دورًا لا يقل أهمية عن دور قرينها، وتبدو هاتان الشخصيتان كأنهما توءمان في الخصائص والسلوك؛ فعناة إلهة صيَّادة ومحارِبة ذات بأس، يصورها نقش معدني من موقع عسقلان على الساحل الكنعاني الجنوبي في هيئة ذكرية نحيلة ترتدي حُلة الحرب الكاملة ومتمنطقة بالأسلحة. وفي أحد مشاهد الملحمة نراها تقوم بمذبحة لجموع البشر من مشرق الأرض إلى مغربها، ومن حولها تتطاير الرءوس والأذرع مثل الجراد، تخوض في دماء الأبطال وكبدها يتفجر سرورًا، إلى أن يطلب منها بعل بواسطة رسولَيه أن تعلن السلام، وتأتي إليه:

[٢٢] نلاحظ هنا أن عناة تُعيد تمثيل العملية الغامضة لدورة الطبيعة؛ فلكي يُستعاد بعل إلى الحياة يجب تمثيل هذه العملية بطريقة طقوسية.

اسكبي في الأرض قربان السلام،
والتقدمات في وسط الحقول،
وإليَّ فلتسرع قدماك،
فعندي كلمات أود قولها لك.
كلمات الشجر، وهمس الحجر،
وشوشة السماء للأرض،
وغمغمة الأغوار للنجوم،
فأنا عليم بالبرق الذي لا تدرك السماء كنهه،
وعندي من الأسرار ما لا يعرفه بشر.

وفي جوابها للرسولَين نراها تنسب إلى نفسها أعمالًا بطولية قام بها بعل من قبل:

ما الذي أتي بكما؟
وأي عدو قام في وجه بعل؟
ألستُ التي قضت على يم حبيب إيل؟
ألستُ التي صرعت التنين،
وسحقت الحية المتلوِّية ذات الرءوس السبعة؟

وقد حملت عناة عدة ألقاب منها: البتول/ب ت ل ت، وسيدة السلطان، وسيدة السموات. وهذا اللقب الأخير لقب نجمي، وكان وقفًا على إلهات كوكب الزهرة مثل عشتار وفينوس وأضرابهن، وقد انتقلت عبادتها إلى مصر حيث نجدها بشكلٍ خاص في النصوص الطَّقسية. وهنالك نص أسطوري يتحدث عن قيام بعل (= سيت) باغتصاب عناة عندما كانت تستحم على شاطئ البحر؛ فراحت تشكوه إلى أبيها رع، ويصف النص هنا عناة بأنها امرأة شبيهة بالرجال.[٢٣] كما دخل اسم عناة في بعض الأسماء المصرية التي تحتوي في أحد شطرَيها على اسم إلهي، وكان لها كهنوت منظم منذ بدايات عصر المملكة الحديثة، وفي نص لرمسيس الثالث تُوصَف عناة مع الإلهة الأوغاريتية الأخرى عثرة بأنهما ترس الفرعون.[٢٤]

---

[٢٣] W. F. Albright, op. cit., pp. 129–130.

[٢٤] John A. Wilson, op. cit., p. 250.

ولدينا ألوهة مؤنثة ثانية في النصوص الملحمية هي عثترة/ع ث ت رت، التي دعاها الإغريق أستارتي Astarte، وهي التي تحوَّلت إلى أفروديت، كوكب الحُسن وإلهة الحب في الميثولوجيا اليونانية. وعلى الرغم من أن عثترة لا تلعب دورًا بارزًا في الملاحم الأوغاريتية؛ فإنها تظهر بقوة في فينيقيا؛ حيث نجدها بين الآلهة الرئيسية الستة لمملكة صور،[٢٥] كما يمكن اعتبارها بمثابة الإلهة العظمى للثقافة الفينيقية،[٢٦] ومن صور رحلت مع المهاجرين الذين أسَّسوا مستعمَرة قرطاجة، وصارت الإلهة الرئيسية لأفريقيا البونية تحت اسم تانيت. وعلى الرغم من أن الاسم تانيت لم يرِد في النصوص المشرقية؛ فإن نقشًا على نَصبٍ حجري وُجِد بموقع قرطاجة يذكر الاسم تانيت لبنان.[٢٧] كما تظهر عثترة بقوة في فلسطين تحت اسم عشتورت أو عشتاروت، ويحدِّثنا كتاب التوراة عن انتشار عبادتها في إسرائيل ويهوذا خلال عصر الحديد الثاني، وليس لقب ملكة السموات، الذي استخدمه أهل يهوذا الهاربين إلى مصر بعد دمار أورشليم في الإشارة إليها، إلا دليلًا على صلتها بكوكب الحسن (سِفر إرميا، ٤٤: ٧). ومما يؤكد هذه الصلة بعض الأعمال الأيقونية التي وُجدَت في فلسطين، ومنها ختم أسطواني من موقع شكيم تظهر فيه الإلهة داخل هالة نورانية، وفوقها يشع الكوكب، وأمامها الملك يقدم قربان البخور (الشكل ٦-٦). وعلى لويحة فخارية من موقع تل قرنايم نجدها واقفة على حصان، وتحمل بيدَيها الاثنتَين رمزًا نباتيًّا (الشكل ٦-٧)، الأمر الذي يدل على صِلتها بحياة النبات، وعلى خصيصتها القتالية؛ لأن الحصان في أواخر عصر البرونز الأخير كان قد دخل إلى جانب العربة القتالية في التكتيك الحربي لجيوش المنطقة.[٢٨]

وقد انتقلت عبادة عثترة إلى مصر أيضًا حيث دُعيَت عستارتا، وركزت الأعمال الفنية الأيقونية على خصائصها القتالية؛ فنراها واقفة على حصان بهيئة عارية ومتسلحة بقوسٍ وسهامٍ أو برمحٍ وترس، كما قرنتها النصوص بكوكب الحُسن.[٢٩] ويُوصَف الفرعون

---

[٢٥] راجع نص معاهدة أسرحادون مع ملك مدينة صور: James Pritchard, op. cit., p. 534.

[٢٦] Donald Harden, The Phoenicians, Pelican, 1971, p. 79.

[٢٧] Ibid., p. 79.

[٢٨] Othmar Keel and Christoph Uehlinger. Gods, Godesses and Images of God in Ancient Israel, Fortress Press, Minneapolis, 1928, p. 72, and p. 293.

[٢٩] W. F. Albright, op. cit., pp. 133–134.



شكل ٦-٦

في أحد هذه النصوص بأنه جليل في عربته مثل عستارتا، وفي نَص آخر نقرأ أن عربة الفرعون الحربية توجهها عستارتا وعناة.[٣٠]

هذه الخصائص التي تُبديها عثترة سواء في سورية أو في مصر تجعل منها نسخة من الإلهة عناة، وقد أدرك المصريون هذه الوحدة بين الإلهتَين، وأضافوا إليهما أيضًا الإلهة عشيرة تحت لقب قدشو التي عُرفَت به في أوغاريت، والتي يصِفها نقش على نَصب حجري محفوظ بمتحف تورين بأنها ملكة السموات وسيدة الآلهة وعين الإله رع. وقد ظهرت هذه الإلهة المثلثة في أكثر من رسم أو نحت بارز مصري، ومنها النحت الموضَّح في (الشكل ٦-٨) حيث نرى هذه الإلهة الكنعانية في هيئة عارية واقفةً على أسد وهي ترفع بكلتا يدَيها رمزَين نباتيَّين، وإلى جانبها نقش يذكر أسماءها الثلاثة: قدشو، عناة، عستارتا.[٣١]

وفي فلسطين عُرفَت بالاسم عشيرة، وَوَرد ذكرها مرارًا، لا سيما في سِفر الملوك الثاني عندما مال الشعب والحكام إلى عبادتها، كما ورَد ذِكرها في بعض النقوش، إما بالاسم عشيرة أو بالاسم إيلة/إيلات.

---

[٣٠] John A. Wilson, op. cit., p. 250.

[٣١] William G. Dever. Did God Have a Wife? Eerdmans, Michigan, 2005, p. 178.



شكل ٦-٧

وقد عَبَرت هذه الإلهة العصر الآرامي والفارسي والهيلينستي وصولًا إلى العصر الروماني، ووضع فيها الكاتب السوري الشهير لوقيان السميساطي كتابه المعروف «الإلهة السورية» عندما كان مقر عبادتها الرئيسي في مدينة هيليوبوليس السورية، الواقعة إلى الشمال الشرقي من حلب، وهي اليوم مدينة منبج، حيث دُعيَت بالاسم أتارغاتِس، وعُبد إلى جانبها زوجها القديم هَدد. والأصل الآرامي لهذا الاسم هو أترعتا Ataratheh، ويتألَّف من مقطعَين؛ الأول Atar المستمَد من الاسم عثترة، والثاني عتا المستمَد من الاسم عناة.[٣٢]

إن عشيرة كإلهة مثلثة في أصلها ليست حدثًا منفردًا في تاريخ الدين؛ فهذا النوع من التثليث معروفٌ في الميثولوجيا العالمية، ويتبدَّى في ثلاثة أشكال؛ في الشكل الأول

[٣٢] من أجل الاسم أترغاتيس راجع: وليم فوكسيول أولبرايت، المرجع السابق، ص١٣٣، والحاشية ٥٣.



شكل ٦-٨

هنالك ثلاث إلهات لهن وظيفة واحدة، ولا يتواجدن إلا معًا، مثل الإيرينيات ربات الانتقام وتحقيق العدالة في الميثولوجيا اليونانية، وثواليث أخرى مثل الكيريتيس والموريا. وفي الشكل الثاني هنالك ثلاث إلهات متحدة في الجوهر على استقلالهن، مثل هيستيا وأرتميس وأثينا، اللواتي يمثِّلن العذرية الأبدية، ومثل أرتميس وسيلين وهيقات اللواتي يمثِّلن أطوار القمر الثلاثة. وقد تبدو إحداهن في الأعمال الفنية الأيقونية في هيئة مثلثة، مثل هيقات التي تمثِّل القوى المؤذية لطور القمر المتناقص (الشكل ٦-٩)، وفي الميثولوجيا الهندوسية لدينا الثالوث دورجا وبارافاتي وكالي، اللواتي يُعبِّرن عن الخصائص التدميرية للأم الكبرى. وفي الشكل الثالث للتثليث هناك ألوهة واحدة تتوزع خصائصها ووظائفها بين ثلاثة أسماء، كما هو الحال في إلهة العرب التي نجدها تحت ثلاثة مسميات هي اللات والعزَّى ومناة. فاللات تمثِّل الرخاء والازدهار، والعزَّى الجبروت والعزة، وهي أيضًا كوكب الحُسن، ومناة المَنيَّة والقضاء والقدر.





شكل ٦-٩

من الآلهة الرئيسية التي لم تعطِنا النصوص معلوماتٍ وافية عنها: يارح إله القمر، وشبش إلهة الشمس، وحورون الوارد ذِكره فقط في ملحمة كرت، والذي يرجِّح الباحثون أنه بعل تحت مُسمًّى آخر، ورشف الذي سنتوقف عنده قليلًا قبل أن ننهي هذا البحث؛ فقد كان رشف إلهًا كنعانيًّا قديمًا، نجده بين الآلهة الرئيسية في بانثيون مدينة إيبلا أواسط الألف الثالث قبل الميلاد.[٣٣] كما نجد اسمه بين آلهة مدينة ماري بصيغة رسب، وقد دام الجدل طويلًا بخصوص وظائفه بين الباحثين في الأوغاريتيات، إلى أن تم اكتشاف رقيم مكتوب بالأوغاريتية والأكادية يعادل بين رشف الأوغاريتي ونرجال البابلي زوج إلهة العالم الأسفل المسئول عن نشر الأوبئة الفتاكة بين البشر. وقد رحل هذا الإله إلى مصر، وصوَّرته الأعمال الأيقونية كإلهٍ محارب بقرنَي غزال.[٣٤] وفي كتاب التوراة يظهر رشف كواحدٍ من بطانة يهوه مسئول عن نشر الأوبئة، يمشي أمامه منذِرًا بقدومه، ومعه ملاك آخر مسئول عن الحُمى: «قدَّامه ذهب الوبأ (= رشف في النص

[٣٣] راجع الفصل الخاص عن الدين في إيبلا عند:
Paolo Matthiae, Ebla, Hodder and Stoughton, London, 1998.

[٣٤] W. F. Albright, op. cit., p. 139.

العبري)، وعند رجليه خرجت الحُمى (= دبير في النص العبري)، وقف وقاس الأرض، نظر فرجف الأمم ودُكت الجبال الدهرية» (سِفر حبقوق، ٣: ٥).

الفصل السابع

ملحق: الفينيقيون

(هذه الدراسة كُتبَت بشكلٍ مستقل، وقبل دراسة الكنعانيين والثقافة الكنعانية بزمنٍ، وقد وجدت من المناسب دمجهما معًا؛ ولهذا قد يجد القارئ بعض التداخل بينهما).

بلغت الحضارة الكنعانية أوج ازدهارها وعطائها خلال عصر البرونز الوسيط (٢٠٠٠–١٦٠٠ق.م.) وتكشف التنقيبات الأثرية في المواقع الرئيسية لهذه الحضارة عن وحدة عضوية جمعت حواضر كنعان في حيِّز ثقافي متصل، وذلك من الفرات شرقًا إلى البحر المتوسط غربًا، ومن جبال طوروس شمالًا إلى النقب وحدود الصحراء العربية جنوبًا. وقد بقيت ثقافة كنعان مستمرة دون فجوات أو انقطاع خلال كامل عصر البرونز وصولًا إلى مطلع عصر الحديد، أي من نحو عام ٣٣٠٠ق.م. إلى نحو عام ١٢٠٠ق.م. غير أن علماء الآثار أخذوا يلاحظون حدوث تدهور تدريجي في الحضارة الكنعانية عقب وصولها إلى نقطة الذروة نحو عام ١٦٠٠ق.م. وقد استمر هذا التدهور بخُطًى متسارعة خلال عصر البرونز الأخير (١٢٠٠–١٦٠٠ق.م.) وصولًا إلى نقطة الحضيض نحو عام ١٢٠٠ق.م. الذي اختتم عصر البرونز، وافتتح عصر الحديد (٣٠٠–١٢٠٠ق.م.) ويتبدَّى لنا هذا التدهور بشكلٍ واضحٍ عندما نقارن الفخاريات والمنقوشات، وما إليها من الفنون والحِرف الكنعانية العائدة إلى القرنَين السادس عشر والخامس عشر، بمثيلاتها العائدة إلى القرنَين الرابع عشر والثالث عشر. ويمكن توسيع هذه المقارنة لتشمل الأسوار والتحصينات وحجم المدن وعدد سكانها.[١]

يقدم لنا القرن الثالث عشر دلائل واضحة على هذا الانحدار؛ فقد تميَّز هذا القرن بالاضطرابات الاجتماعية والتفكك السياسي والحروب المحلية، وبأزماتٍ عميقة الأثر قادت

[١] W. F. Albright, The Role of Canaanites in the History of Civilization. in: G. Ernest Wright, ed., The Bible and the Ancient Near East, p. 338.

إلى انهيار ثقافة عصر البرونز واستهلال ثقافة عصر الحديد. فالتنقيبات الأثرية تمدُّنا بشواهد مادية ونَصية على انهيار المراكز الحضرية الرئيسية في كنعان، ابتداءً من كركميش وأوغاريت في الشمال، وانتهاءً بالمدن الفلسطينية في الجنوب، خلال الفترة الممتدة من أواسط القرن الثالث عشر إلى أواسط القرن الثاني عشر. بعض هذه المدن وقع ضحية دمار مفاجئ وحرائق لاهبة، وبعضها الآخر ذوَى بشكلٍ تدريجي حتى هُجر وتهدَّم من تلقاء ذاته، كما هُجرت المناطق الزراعية وتحوَّل أهلها إلى حياة الرعي المتنقل. وقد ترافقت هذه الأحداث مع ظهور جماعات ترتحل مع أسرها ومَتاعها المنزلي الخفيف قادمة من الغرب عن طريقٍ بري عبر آسيا الصغرى، حيث تسببت في انهيار المملكة الحثية، وعن طريقٍ بحري حيث حطَّت على الشواطئ الليبية، وراحت تهاجم الحدود المصرية في محاولة للتوطُّن في منطقة الدلتا. وقد دُعيَت هذه الجماعات بشعوب البحر لأنها انطلقت، على ما يبدو، من كريت وجزر بحر إيجة، ومصدرنا الرئيس عنها هو النصوص الأوغاريتية والنصوص المصرية. وقد قام المصريون بصد الحملة البحرية عن حدودهم الغربية، ثم قاموا بصد الحملة البرية التي اجتازت سورية وحطَّت في فلسطين استعدادًا للهجوم على مصر من الجهة الشرقية؛ وبذلك فقد تم تشتيت هذه الجماعات، وذابت بعد ذلك في الكيانات المحلية للمنطقة.

إن الولع التقليدي للمؤرخين بتفسير انهيار الثقافات المتقدمة بغزوات الشعوب البربرية، كان وراء ترشيح شعوب البحر كعاملٍ حاسمٍ في القضاء على ثقافة عصر البرونز. غير أن عِلم مناخ العصور القديمة الذي تطورت تقنياته بشكلٍ كبيرٍ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يُخبِرنا الآن بأن منطقة جنوب أوروبا وشرقي المتوسط قد تعرضت لموجة جفاف بدأت آثارها بالظهور مع مطلع القرن الرابع عشر قبل الميلاد، واستمرت بالتصاعد حتى عام ١٢٠٠ق.م. عندما بدأت تلك الآثار في الانحسار مع عودة المناخ البارد والرطب إلى المنطقة. وهذا ما يجعلنا ننظر الآن إلى تحركات شعوب البحر التي هاجرت من مواطنها بسبب الجفاف، باعتبارها نتيجة من نتائج الأحداث المأساوية لذلك العصر لا سببًا لها. وإذا كانت هذه الجماعات مسئولة عن تدمير بعض مدن بلاد الشام؛ فلأن هذه المدن المُقفرة كانت تلفظ أنفاسها بالفعل قبل تعرُّضها للهجوم، والبعض الآخر كان خاليًا بالفعل.[٢]

[٢] من أجل معلوماتٍ وافية عن هذه الأزمة المناخية وصِلتها بالاضطرابات الاجتماعية في ذلك الوقت راجع:

ترافق انهيار البِنى السياسية للممالك الكنعانية مع ظهور الآراميين الذين طبعوا بلاد الشام بطابعهم خلال عصر الحديد. وقد أسس هؤلاء الآراميون ممالكَ لهم في الجزيرة الفُراتية أولًا ثم في مناطق غربي الفرات، ورحل فريق منهم إلى وادي الرافدَين الجنوبي حيث أسَّسوا المملكة الكلدانية أو المملكة البابلية الحديثة. أما في مناطق الساحل اللبناني، وشرقي الأردن، وفلسطين، وهي المناطق التي بقيت في مَعزلٍ عن التأثيرات الآرامية؛ فقد عادت الثقافة الكنعانية إلى الازدهار، وبقيت اللهجات الكنعانية سائدة فيها حتى فتوح الإسكندر الكبير واستهلال العصر الهيلينستي.

أخذت مدن الساحل اللبناني بالانتعاش مع مطلع عصر الحديد بعد أن ذوَى معظمها، أو تم تدميره خلال عصر الاضطرابات السابق. وقد دُعي هذا الجيب الكنعاني الساحلي تاريخيًّا باسم فينيقيا، وهو يمتد فيما بين جزيرة أرواد في الشمال وجبل الكرمل في الجنوب، ويضم مدنًا رئيسية أخرى، إضافة إلى أرواد، هي: عمريت التي بناها الأرواديون على البر المقابل، وساريبتا، وجبيل وصيدا أو صيدون، وصور. وقد كان الحد الجنوبي لفينيقيا هذه أكثر مرونة من حدها الشمالي؛ لأن صيدون التي بلغت أَوج قوتها خلال الفترة ما بين عام ٩٥٠ق.م. و٨٥٠ق.م. استطاعت مد سلطتها جنوبًا، وضمَّت إليها منطقتَي عكا ويافا اللتين اصطبغتا بالصبغة الفينيقية. كما ضمَّت صيدون إليها جارتها صور التي صارت المقر الرسمي للملوك الصيدونيين الذين بسطوا سلطتهم على القسم الأعظم من فينيقيا، حتى إن الفينيقيين دُعوا أحيانًا بالصيدونيين، على ما نجده عند هوميروس، وفي كتاب التوراة. وفي النصوص الآشورية العائدة إلى القرن الثامن قبل الميلاد، والتي تصف حملات ملوك آشور على الساحل السوري، لدينا أكثر من إشارة إلى أن صيدون وصور كانتا تحت حكم ملك واحد. وفي الحقيقة فإن سكان هذا الجيب الكنعاني المحصور بين البحر والجبال لم يدعوا أنفسهم بالفينيقيين، بل كان ينسبون أنفسهم كلٌّ إلى مدينته. والأرجح أن تسمية فينيقيا وفينيقيين قد نشأت لدى الإغريق الذين احتكوا بهؤلاء منذ أواخر القرن الثاني عشر قبل الميلاد، ولكنَّ أول ظهور موثَّق للتسمية نجده عند هوميروس صاحب الأوديسة والإلياذة، والذي يرُجَّح أنه عاش في زمنٍ ما من القرن الثامن قبل الميلاد. وهناك اتفاق بين الباحثين الآن على أن الكلمة اشتُقت من كلمة فوينكس Phoenix الدالة على صِباغ الأرجوان، أو اللون الملكي الذي اشتهر

W. H. Stiebing, Climate and Collapse, in Bible Review, August, 1994.

الفينيقيون باستخراجه من نوعٍ خاص من المحار البحري والإتجار به، ومنه جاء الاسم Phoenicia والنسبة إليه Phoenicians.[٣]

استغل الفينيقيون أرضهم بكثافة وكفاءة عالية في الشريط الساحلي الضيق، ولكنهم أيضًا استغلوا المناطق الجبلية وبنوا فيها القرى، وأنتجوا محاصيل الاكتفاء الذاتي مثل الحبوب، كما أنتجوا بضائع التبادل النقدي مثل الزيوت والخمور وصباغ الأرجوان، أما شجر الأرز الذي كان ينمو بكثرة في جبالهم فكان سلعة مطلوبة في جميع أرجاء الشرق القديم. وعندما زادت محاصيلهم عن حاجتهم حملوا بضائعهم وراحوا يتاجرون بها في حوض المتوسط وما وراءه، وبعد ذلك انتقلوا إلى إعادة تصدير البضائع التي تأتيهم عبر الطرق التجارية البرية من آرام وجزيرة العرب ومصر وبلاد الرافدَين. وقد قادهم نشاطهم التجاري الواسع إلى عبور مضيق جبل طارق، والتوجُّه إلى سواحل أفريقيا الغربية والجزر البريطانية.

على طول هذه الطرق التجارية كان الفينيقيون يؤسسون محطاتٍ تجارية لهم، تحوَّلت تدريجيًّا إلى مستوطنات دائمة في جزر المتوسط، مثل كريت وقبرص ومالطا وسردينيا، وعلى سواحل أفريقيا الشمالية وسواحل إسبانيا الجنوبية. ومع زيادة عدد سكان هذه المحطات واستمرار الهجرة إليها من الوطن الأم الذي ضاق بسكانه، تحوَّلت إلى كياناتٍ سياسية مستقلة تحكمها نُخبٌ تجارية. وكانت مدينة قرطاجة التي بناها الصوريون في أواخر القرن التاسع قبل الميلاد على الساحل التونسي دُرة تلك المستوطنات وأقواها. وقد دعوها «قرت حدش» أي المدينة الحديثة؛ لأنها بمثابة صور الثانية الأفريقية. وقد دُعي أهل قرطاجة وبقية المستوطنات الفينيقية من قِبَل الإغريق بالبونيين Poenic، وفي البحث الحديث Punic، وهذه الصيغة مشتقة من اسم الوطن الأم Phoenicia. عاشت الثقافة الفينيقية في موطنها الأصلي حتى فتوح الإسكندر عام ٣٣٢ق.م. أما في مواطنها المتوسطية فقد عاشت حتى دمار قرطاجة على يد الرومان عام ١٤٦ق.م. بعد حروب طويلة بين الطرفَين على السيادة على عالم المتوسط.[٤]

---

[٣] Donald Harden, The Phoenicians. Pelican, 1971, chs. L and 3.
W. F. Albright, op. cit., pp. 340–343.

[٤] من أجل مصدر شامل باللغة العربية عن التوسُّع الفينيقي راجع: محمد الصغير غانم، التوسُّع الفينيقي في غربي البحر المتوسط، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٢م.

(١) الديانة الفينيقية

(١-١) في الوطن الأم

لسوء الحظ فإن ما نعرفه عن ديانة الفينيقيين هو أقل بكثيرٍ مما نعرفه عن بقية ديانات الثقافات المشرقية الأخرى، والسبب في ذلك راجع إلى افتقادنا إلى النصوص الميثولوجية، سواء من فينيقيا الوطن الأم أم من قرطاجة والعالم البوني في حوض المتوسط، ومصادرنا المباشرة تقتصر على نصوص نَذرية وتكريسية منقوشة على الأحجار معظمها قصير ومختزَل، نعرف منها العديد من أسماء الآلهة، والقليل عن وظائفها. أما عن المصادر غير المباشرة فجميعها متأخرة زمنيًّا، وبالتالي لا يمكن الركون إليها كثيرًا واستخدامها إلا لغاية المقارنة مع ما تقدمه لنا المصادر المباشرة؛ فقد أورد لنا فيلو الجبيلي في أحد مؤلَّفاته، التي كتبها باليونانية في القرن الأول الميلادي، نصًّا عن نظرية التكوين الفينيقية نسبَهُ إلى كاهن فينيقي غامض عاش في القرن الحادي عشر، ولكن هذا الكتاب ضاع، ولم يبقَ منه سوى شذراتٍ أوردها الكاتب السوري الآخر أوزيبيوس الذي عاش في القرن الرابع الميلادي، وبينها تلك الشذرة التي نسبَها فيلو إلى سانخونياتن. ولدينا معلوماتٌ موجَزة أخرى عن نظرية التكوين الفينيقية نقلها لنا مؤلِّف سوري آخر عاش في القرن الخامس الميلادي يُدعى داماسكيوس (الدمشقي) نقلًا عن كاتب فينيقي يُدعى ماخوس، وضع كتابًا في تاريخ الفينيقيين ضاع ولم يبقَ منه سوى شذرات وردت في مؤلَّفات أخرى. ولدينا معلومات أكثر تفصيلًا أوردها مؤلِّف سوري ثالث يُدعَى لوقيان السميساطي (نسبة إلى مدينة سميساط في الشمال السوري) من القرن الثاني الميلاد، في كتابه الذائع الصيت المعروف بعنوان «الإلهة السورية»، وسوف أقدم فيما يلي باختصارٍ ما أمكننا معرفته عن آلهة الفينيقيين.[٥]

إيل: هو الألوهة العليا، ورئيس مجمع الآلهة في الديانة الساميَّة، ولكن، كما هو الحال في أوغاريت؛ فإن سلطته هنا كانت اسمية أكثر منها فعلية، يدلُّنا على ذلك أن المؤلِّفين

---

[٥] استندتُ في العرض التالي إلى المادة المعلوماتية لدى كلٍّ من D. Harden وS. Moscati، مع اختلافي معهما أحيانًا في التحليل والتفسير. انظر:

– S. Moscati, The World of the Phoenicians, Cardinal, London, 1977.

– D. Harden, The Phoenicians, Pelican, England, 1971.

الكلاسيكيين قد طابقوا بينه وبين الإله اليوناني كرونوس الذي انسحب من جبل الأوليمب بعد أن أقصاه ابنه زيوس عن الحكم وحلَّ محله. ويبدو أن السُّلطة الفعلية قد آلت، كما في أوغاريت أيضًا، إلى ثنائي إلهي مؤلَّف من بعل وزوجته أستارت التي حملت لقب بعلة، أي الربة.

بعل: يمثِّل الألوهة المذكَّرة الفاعلة في العالم، وهو يظهر في النقوش تحت لقب بعل شميم، أي بعل السماوي أو سيد السموات، كما يظهر تحت لقب بعل آدر، أي بعل القادر. وقد طابق اليونان ومن بعدهم الرومان بين بعل وزيوس (أو جوبيتر) رئيس مجمع الآلهة اليوناني/الروماني؛ وبذلك فقد عمدوا إلى المطابَقة بين الإلهَين الأكثر فعالية في الديانتَين الفينيقية والرومانو-يونانية. وفي شمال أفريقيا البونية ترجم الرومان لقب بعل آدر إلى جوبيتر القادر أو القوي.

أستارت: وهي الألوهة المؤنثة الفاعلة في العالم، والإلهة الفينيقية الكبرى. والاسم أستارت هو الصيغة اليونانية من اسمها الكنعاني الذي ورد في النصوص الأوغاريتية بصيغة أث ت ر ة. وفي الفينيقية بصيغة أ س ت ر ة. وفي بعض نقوش مدينة جبيل تُدعى بعلة، وهي صيغة المؤنث من بعل بما هي زوجته، وتبدو هنا باعتبارها حامية الأسرة المالكة. كما يظهر اسمها إلى جانب اسم بعل في نقوشٍ أخرى، ومنها نقش يهيملك حيث نقرأ: «عسى بعل شميم وبعلة جبيل ومجمع آلهة جبيل المقدَّسين، يطيلون أيام وسنوات حكم يهيملك على جبيل». وفي نقوش صيدون تظهر أستارت باعتبارها الإلهة الحامية للأسرة الحاكمة التي كان ملوكها يلقِّبون أنفسهم بكهنة أستارت، الأمر الذي يدل على أن أولئك الملوك كانوا يمسكون بزمام السُّلطتَين الزمنية والدينية في آنٍ معًا. وقد ورد ذِكر أستارت كإلهة للصيدونيين في كتاب التوراة تحت اسم عشتورت، وتبدو هذه التسمية متطابِقة من حيث اللفظ مع الاسم أ ث ت ر ت بعد حذف الأحرف الصوتية.

وقد حمل الفينيقيون معهم إلى قبرص عبادة أستارت، ومنها انتقلت إلى بلاد اليونان تحت اسم أفروديت، التي يقول لنا في سيرتها مدوِّن الأساطير اليونانية هزيود أنها وُلدت على شاطئ جزيرة قبرص. ولدينا تنويعاتٌ أخرى على سيرة هذه الإلهة في الميثولوجيا اليونانية، تحكي عن علاقتها بالإله بعل تحت لقبه أدون أو أدونيس باللفظ اليوناني، وكيف ساعدته على العودة من العالم الأسفل بعد أن قتله خنزير

بري. وهذه التنويعات تنتمي إلى دراما خصب مشرقية معروفة، يموت فيها الإله الذي يمثِّل روح النبات في الصيف ثم يُستعاد إلى الحياة في الربيع.

إشمون: على عكس معظم الآلهة الفينيقية التي تتمتع بتاريخٍ طويلٍ يضرب في عمق الثقافة الكنعانية القديمة؛ فإن اسم الإله إشمون لا يرِد خارج نطاق الثقافة الفينيقية/البونية. كما أن أول ذِكر له يرِد في نص المعاهدة التي أبرمها الملك الآشوري أسرحادون في مطلع القرن السابع قبل الميلاد مع ملك صور المَدعو بعل. وبعد ذلك يتكرر ذِكر هذا الإله، لا سيما خلال الفترة الفارسية، حيث نقرأ في النقوش التكريسية عن بناء ملوك صيدون معابد له. قرنه اليونانيون بإلههم أسكليبيوس إله الطب والشفاء، الأمر الذي يدل على أن الشفاء من الأمراض كان من وظائفه الأكثر بروزًا، ويبدو أنه اتخذ في صيدون مكانة الإله الحامي للأسرة المَلَكية خلال العصر الفارسي.

ملقارت: هو بعل صور الذي بنى له الملك حيرام معبدًا في صور على ما يُورِده لنا المؤرخ يوسيفوس من أواخر القرن الأول الميلادي. أما الاسم ملقارت «ملك قرت» فليس إلا لقبًا يعني ملك المدينة، حيث الشطر الثاني من اللقب يعني مدينة. ومما يؤكد لنا ذلك أن أسماء العلم المركبة في النقوش الصورية تحمل في أحد شطرَيها اسم الإله بعل لا اسم الإله ملقارت. قرنه اليونانيون بهرقل، وتحدثوا عن موته على يد الوحش طيفون ثم بَعثِه، الأمر الذي يدل على أننا هنا أمام تنويع على أسطورة أدونيس وأفروديت، التي تُدعى في أساطير يونانية أخرى أستيريا/أفروديت، وتُلقَّب بأم ملقارت.

إضافة إلى هذه الآلهة الرئيسية لدينا إلهان يظهران بشكلٍ أقل في النقوش ينتميان إلى الديانة الكنعانية القديمة، هما رشف وداجان، وقد تحدَّثنا عن وظائفهما في معرض تقديمنا للديانة الكنعانية سابقًا.

ولدينا من آشور نصُّ معاهدة تبعية فرضها الملك الآشوري أسرحادون (٦٦٩–٦٨٠ق.م.) على بعل ملك صور، يُشهِد في نهايتها عددًا من آلهة آشور وآلهة فينيقيا على التزام ملك صور ببنودها، ويستنزل عليه لعناتها في حال الإخلال بها:

> «عسى بيت إيل وعناة بيت إيل يدفعانك إلى الأسود المفترسة … عسى بعل شميم، وبعل مالاجي، وبعل سابون «صافون» يرسلون رياحًا شريرة على سُفنك فتفُكُّ وتمزِّق حبال مراسيها، وعسى أن تضربها الأمواج العاتية وتغرقها في أعماق البحر. عسى ملقارت وإشمون يسلمان بلادك إلى الخراب

وشعبك إلى السبي، وعساهما يحرمانك من الطعام لفمك ومن اللباس لجسدك ومن الزيت لمسحك. عسى أستارت أن تكسر قوسك في معمعان القتال، وتجعلك تسجد تحت أقدام أعدائك الذين سيقتسمون ممتلكاتك.»[٦]

نلاحظ في هذا النص أن بعل سابون، أو صافون، وهو اللقب الرئيسي لبعل أوغاريت قد استمر كأحد ألقاب بعل فينيقيا، كما تعود إلى الظهور الإلهة الأوغاريتية عناة تحت لقب عناة بيت إيل، وذلك في إشارة إلى الحجر المقدس الذي تسكنه روح تلك الألوهة. ويرِد في النص ذكر بيت إيل بشكلٍ مستقل في الإشارة إلى تلك الأنصاب الحجرية التي تسكنها آلهة الفينيقيين.

(٢) في قرطاجة والعالم البوني

تعتمد معلوماتنا عن الديانة الفينيقية في الغرب على ثلاثة مصادر رئيسية هي:

(١) النقوش الكتابية الغزيرة التي تم العثور عليها. (٢) التفسيرات اليونانية الرومانية، والمطابَقة التي أجرتها هذه التفسيرات مع الآلهة الكلاسيكية. (٣) الأنصاب التذكارية والنَّذرية التي تحمل صور الآلهة أو شاراتها القدسية. ولكن هذه المصادر على غزارتها تبقى محدودة القيمة الفعلية؛ فالنقوش الكتابية تذكر مرارًا وتكرارًا أسماء الآلهة المعبودة، ولكنها قلَّما تعطينا فكرة واضحة عن العلاقة بين هذه الآلهة وعن وظائفها. وفي ظل الغياب الكامل للنصوص الميثولوجية فإن معلوماتنا عن الديانة لا تتعدى تلك الأسماء وأفكارًا غائمة عن العلاقة بينها. وفيما يتعلق بالمطابَقة التي أجرتها المصادر الكلاسيكية بين الآلهة اليونانية-الرومانية والآلهة البونية؛ فإنها تبقى في حدود العموميات، ولا تفيدنا كثيرًا في النفاذ إلى الطبيعة الأصلية الحقة للآلهة البونية. وأما الأنصاب التذكارية والنَّذرية وما إليها فإنها لا أيقونية في أغلبها، وصور الآلهة المشخَّصة لم تظهر عليها إلا في الفترات المتأخرة تحت تأثير الاحتكاك بالثقافة الكلاسيكية، وبالتالي فإنها لا تفيدنا إلا في معرفة اسم الإله الذي كُرست له أحيانًا، وفي أحيانٍ أخرى قد يكون اسم الإله غائبًا أيضًا. إن كل ما نستطيع فعله في ظل هذه الظروف، هو إجراء جردٍ بأهم الآلهة والتعريف بوظائفها وعلائقها بالقدر الذي تسمح به وثائقنا.

[٦] James Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Princeton, 1969, pp. 533–534.

بعل هامون: إن كثرة النقوش الكتابية المكرَّسة لهذا الإله لا سيما خلال النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، ووجود معبد كبير له على جبل بوقرنين الذي يشرف على قرطاجة عبر الخليج، تدلُّنا على أنه كان يمثل الألوهة المذكرة الرئيسية في مجمع آلهة قرطاجة. وأغلب الظن أن هذا الإله البوني قد وُلد في الغرب من الجمع بين الإله بعل القادم من فينيقيا والإله آمون إله واحة سيوة الواقعة في أقصى مناطق نفوذ الثقافة المصرية على مسافة ٦٠٠كم من ممفيس غربًا، والذي دعاه اليونانيون زيوس آمون، وهو الذي قصده الإسكندر الكبير بعد دخوله مصر مجتازًا الصحراء الغربية من أجل الحصول على نبوءته فيما يتعلق بمستقبله. ويشترك هذان الإلهان بِسِمتَين رئيسيتَين هما اللحية، ورأس الكبش الذي يظهر به بعل هامون في بعض تمثيلاته المتأخرة. ويظهر اسم هذا الإله في العديد من أسماء العلم التي تحتوي في أحد شطرَيها على اسم إلهي، مثل شفاط بعل، أي بعل يقضي؛ وبت بعل، أي ابنة البعل؛ وأريشت بعل أي أثيرة البعل؛ وأمت بعل، أي أمةُ البعل، وفي بعض المستوطنات البونية، مثل ساردينيا، يظهر هذا الإله في النقوش تحت لقبه الفينيقي بعل آدر، ولقبه الآخر بعل شميم، وقد قرن اليونانيون هذا الإله البوني بإلههم كرونوس.

تانيت: وهي أستارت الفينيقية، وقد اتخذت اسمًا محليًّا سابقًا على قدوم الصوريون إلى ليبيا (وليبيا الاسم القديم لمناطق شمال أفريقيا عامة). وقد بدأ اسمها بالظهور منفردة، أو إلى جانب بعل هامون، منذ أواسط الألف الأول، الأمر الذي يدل على عُلو مكانتهما كثنائي إلهي يتربَّع على قمة البانثيون القرطاجي. ومع ذلك فإن الاسم أستارت لم يختفِ تمامًا من النقوش البونية، ويبدو أنه استُخدم تبادليًّا مع الاسم تانيت، كما أنه يظهر في أسماء العلم. ونعرف من روايات بعض المؤلفين الكلاسيكيين أنه كان لأستارت مقامات دينية في بعض المستوطنات البونية مثل ساردينيا وصقلية. ويظهر اسم تانيت غالبًا مترافقًا مع لقبها «تانيت باني بعل» ويعني تانيت وجه البعل، الذي ربما كان معناه تانيت مجد وجه البعل. ومن الجدير بالذكر أن أستارت المشرقية كانت تحمل لقب أستارت اسم البعل، أو سمية البعل. إن كل ما يمكننا قوله بخصوص هذه الإلهة، هو أنها كانت تمثل الألوهة المؤنثة الرئيسية في مجمع الآلهة، ولربما كانت تتمتع بوظائف ذات علاقة بخصب الطبيعة على ما تدل عليه الرموز المتصلة بها مثل الحمامة وشجرة النخيل وشجرة الرمان، وهي من رموز إلهات الخصب المشرقية. وقد دُعيَت تانيت في بعض النقوش المتأخرة بلقب الأم، وربما

لهذا السبب قرنها اليونانيون بإلهتهم هيرا زوجة كبير الآلهة زيوس، وقرنها الرومان بإلهتهم جونو زوجة كبير الآلهة جوبيتر. لم تُصوَّر تانيت في تمثال منحوت، وإنما رُمِز إليها بشارة مقدسة على شكل مثلث تعلوه دائرة وخط يفصل بينهما، وغالبًا ما يعلو رأس المثلث هلال، الأمر الذي يدل على أنها كانت إلهة قمرية.

ملقارت وإشمون: إلى جانب الثنائي الإلهي الرئيسي المؤلَّف من بعل هامون وتانيت، فقد عبد البونيون في قرطاجة وبقية المستوطنات المتوسطية ملقارت إله صور، ويبدو أن معبدًا خاصًّا به، قد بُني في قرطاجة على ما نستدل من بعض النقوش. وفي كل سنة كانت بعثة من الكهنة تبحر إلى المدينة الأم صور من أجل تقديم الهِبات إلى معبد ملقارت هناك، الأمر الذي يدل على عمق ودوام الروابط بين فينيقيي الغرب ومواطنهم الأصلية. وخلال فترة الاحتكاك الثقافي مع اليونان في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد، نجد العديد من التمثيلات الأيقونية لهذا الإله، والتي تحمل اسمه اليوناني هرقل. كما عبد البونيون أيضًا الإله الصيدوني إشمون الذي زادت شعبيته كإله للشفاء خلال فترة التواصل مع اليونان، ودُعي باسمه اليوناني أسكليبيوس.

آلهة ثانوية: ولدينا دلائل محدودة على عبادة الإله الكنعاني القديم رشف الذي قرنه اليونان بإلههم أبوللو. كما نستدل من أسماء العلم على وجود آلهة لم يرِد ذِكرها في النقوش، بينها صافون (وهو الشطر الثاني من اسم بعل صافون في المشرق) وشدَّد الذي ربما كان لقبًا بمعنى الرب الشديد أو القدير. وقد عبد البونيون في الفترات المتأخرة آلهة يونانية أيضًا بينها ديونيسيوس وأفروديت المعادِلة لأستارت وديمتر. وفي التعاويذ التي تُحمَل على شكل قلائد وما إليها، نعثر على أسماء آلهة مصرية مثل بتاح وحوروس وتحوت وآمون رع، الأمر الذي يدل على شيوع تقنيات السحر المصري لدى الشرائح الشعبية في المجتمع البوني. ولكن هذه الآلهة الأجنبية بقيت على هامش البانثيون البوني، ولم يكن لها مراكز دينية أو عبادة منظمة.

الطقوس: لقد كان للفينيقيين في الشرق وفي الغرب احتفالات دينية دورية في معابدهم وسنة طَقسية تُمارَس فيها الشعائر في مواعيد محددة، أو كلما دعت الحاجة إليها، ولكن الوثائق لا تمُدُّنا بالكثير من المعلومات بخصوصها. ويبدو أن القرابين كانت المَعلَم الرئيسي في هذه الشعائر، وذلك لكثرة الإشارة إليها فيما وصلنا من نقوش. فإلى جانب القرابين الحيوانية فإن طقس القرابين البشرية كان سائدًا لدى البونيين على ما تدل عليه الشواهد الأركيولوجية والنَّصية؛ فقد تم اكتشاف فناء خاص لتقديم

الأضاحي البشرية في قرطاجة والمدن التابعة لها في شمال أفريقيا، ومعظمهم من الأطفال في السنوات الأولى من العمر على ما دلَّت عليه عظامهم المدفونة في الأرض ضمن جِرار فخارية. ولدينا شواهد على وجود مثل هذه الأفنية المقدسة في المستوطنات الفينيقية المتوسطية مثل صقلية وسردينيا. ويدعو علماء الآثار منطقة القرابين هذه توفة topheth، وذلك جريًا على التسمية التوراتية للمنطقة التي كانت تجري فيها طقوس قرابين الأطفال في وادي هنوم الواقع إلى الجنوب من مدينة أورشليم (راجع سِفر الملوك الثاني، ٢٣: ١٠).

وفي نَص شهير له يصف المؤرخ ديودورس الصقلي توفة قرطاجة بقوله إن الأطفال كانوا يُوضَعون على ذراعَين ممدودتَين لتمثالٍ كبيرٍ من البرونز، ثم يُدفَعون إلى جوفه الذي أُوقدَت فيه نيران متوهجة. أما أهالي أولئك الأطفال فقد كان محرَّمًا عليهم ذرف الدموع؛ لأن التعبير عن الحزن من شأنه التشويش على القدسية التي يكتسبها القربان من خلال هذه الشعيرة التي ترتقي به من عالم البشر إلى العالم الإلهي. ويذكر ديودوروس أن القرطاجيين في عام ٣١٠ق.م. وبعد هزيمة عسكرية حلَّت بهم ضحوا دفعة واحدة بنحو ٢٠٠ طفل تم اختيارهم من أفضل العائلات النبيلة، وذلك لاعتقادهم بأن الآلهة غاضبة عليهم بسبب لجوء الأسر النبيلة إلى استبدال أولادهم الذين وقع عليهم الاختيار للقربان بأولاد يُشترَون لهذه الغاية. ووفقًا لهذا المؤرخ فإن القرطاجيين كانوا يضحون بالبالغين أيضًا لا سيما من الأسرى، ويروي عن مناسباتٍ تم فيها ذبح ألوف الأسرى بعد تحقيق النصر في المعركة.

المراجع

Abbe H. Breuil, The Paleolithic Age, in: Larousse Encyclopedia of Prehistoric and Ancient Art, 1970.

Abbe H. Breuil. Four Hundred Centuries of Cave Art, Dordogne, Centre d'Études et de Documentation Préhistoriques.

Adel Allouche: Arabian Religion, in: M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, MacMillan, London, 1987.

Apuleius, The Golden Ass, Pelican.

Ashley Montague. The Concept of the Primitive, free press, New York.

Uzi Avner. Sacred Stones in the Desert, Biblical Archaeology Review, May–June, 2001.

C. H. Gordon. Ugarit and Minoan Crete, Norton Library 1967.

Charles L. Redman, The Rise of Civilization, San Francisco, 1978.

D. E. Fleming, The Installation of Baal's High Priestess at Emar, Atlanta, Georgia, 1992.

Donald Harden, The Phoenicians, Pelican, 1971.

E. B. Tylor, Primitive Culture, New York, 1971.

Emanuel Pfoh and Keith Whitelam. The Politics of Ancient Israel's Past, Sheffield Phoenix Press, U.K. 2013.

Emile Durkheim, Elementary Forms of Religious Life. Free press, 1955.

Emile Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life, London, 1903/1915—free press, New York, 1965.

Ephraim Stern, Pagan Yahwism. Biblical Archaeology Review, May/June, 2001.

F. Rosenthal, Canaanite and Aramaic Inscriptions, in: J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts.

Graham Clark. Prehistoric Societies, Knopf, New York, 1968. M. Eliade, ed. Encyclopedia of Religion, MacMillan, London.

Harden. The Phoenicians, Pelican, London, 1971.

Israel Finkelstein and N. A. Silberman, The Bible Unearthed, Free Press, New York, 2001, Chapter 5.

J. A. Wilson, Egyptian Hymns and Prayers, in: J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, New Jersey, 1969.

J. H. Charlesworth, ed., The Other Bible, Doubleday, New York, 1993.

J. J. Norwich, A Short History of Byzantium, Penguin, 1998.

J. W. Burrow. Evolution and Society, Cambridge, 1970.

Jacques Cauvin, Les Premiers Villages De Syrie-Palestine. Lyon 1978.

James Mellaart, Catal Huyuk, Thames and Hudson, London 1967.

James Pritchard, Ancient New Eastern Texts, Princeton, New Jersey 1969.

James Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts, Princeton, New Jersey, 1965.

James Waller, Evolutionism. In: M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, vol. 5.

James, Frazer, The Golden Bough, MacMillan, New York, 1971.

Jane Harrison. Themis, University Book, New York, 1966.

Joseph Campbell, The Masks of God, Penguin, New York 1978, vol. 1.

Jean Bottero, Le problem des Haibru, Paris, 1944.

John Manson, Ain Dara Temple, Biblical Archaeology Review, May-June, 2000.

Joseph Campbell. Primitive Mythology, Penguin, London, 1978.

Joseph Patrich. The Formation of Nabatean Art, E. J. Brill, Leiden, 1990.

K. Kenyon, Digging Up Jerusalem (London, Ernest Benn, 1974).

Kathleen Kenyon. Archaeology in the Holy Land, London, 1985.

L. Dellaport. Phoenician Mythology, in: Larousse Encyclopedia of Mythology.

M. Özdoğan, Neolithic in Turkey, Istanbul, 1999.

M. Steiner, The Archaeology of Jerusalem (Sheffield, 2001).

M. Steiner, David's Jerusalem, Fiction or Reality, Biblical Archaeology Review (July–August 1998).

Manfred Lurker. The Gods and Symbols of Ancient Egypt, Thames and Hudson, London 1984.

Maurice Dunand, Byblos, Translation by H. Tabet, Imprimerie Catholique, Beirut, Lebanon, 1973.

Mircea Eliade, ed. Encyclopedia of Religion, vol. 2.

Othmar Keel and Christoph Uehlinger. Gods, Godesses and Images of God in Ancient Israel, Fortress Press, Minneapolis, Great Britain, 1998.

P. N. Grand. Prehistoric Art, Studio Vista, London, 1967.

Paolo Matthiae, Ebla: An Empire Rediscovered, London, 1980.

Paolo Matthiae, Ebla, Hodder and Stoughton, London, 1998.

Raphael Patai, The Hebrew Goddess (Detroit, Wayne State University Press, 1990).

Ruth Hestrin. Understanding Asherah, Biblical Archaeology Review, September–October, 1991.

S. H. Hook. Babylonian and Assyrian Religion, Hutchinson, London, 1953.

S. Moscati, The World of the Phoenicians, Cardinal, London, 1977.

Sabatino Moscati. The World of the Phoenicians, Cardinal, London, 1979.

Savitri Devi, Son of the Sun, Rosicrucian Library, San Jose, California, 1981.

T. D. Mettinger, No Graven Image? Stockholm, 1995.

Uzi Avner, Nabataean Standing Stones, Aram Periodical, Oxford 2000, No. 11.

W. F. Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, 1965.

W. F. Albright. The Role of Canaanites in History. In: E. G. Wright, The Bible and the Ancient Near East, Indiana, 1979.

W. H. McNeill and J. W. Sedlar. The Ancient Near East, Oxford, 1968.

Wallis Budge, Osiris, Dover, New York, 1973, vol. 1.

Wayne T. Pitard. Ancient Damascus, Eisenbrauns, 1987.

Wallis Budge. Egyptian Magic, Routledge, London 1979.

William Foxwell Albright. op. cit.

William Foxwell Albright. Yahweh and the Gods of Canaan, Anchor Books, New York 1965.

William G. Dever. Did God Have a Wife? Eerdmans, Michigan, 2005.

ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.

أندريه بارو، ماري، ترجمة د. رباح نفاخ، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٩م.

إيلين ريم، تصوير الآلهة في سورية، كنوز سورية القديمة: اكتشاف قطنة، تحرير: ميشيل مقدسي، دانييلة م بوناكوسي، بيتر بفيلتنر، بادن، ألمانيا، ٢٠٠٩م.

جاك كوفان، ديانات العصر الحجري الحديث، ترجمة: د. سلطان محيسن، دمشق، ١٩٨٨م.

جان بابلون، إمبراطورات سوريات، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق، ١٩٨٧م.

جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٠٨م.

جيمس هنري بريستد، فجر الضمير، ترجمة: سمير سرحان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

حميدو حمادة، وثائق إيمار الأكادية، رسالة دكتوراه محفوظة بمكتبة جامعة حلب، ٢٠٠٥م.

سلطان محيسن، بلاد الشام في عصور ما قبل التاريخ، دمشق، ١٩٩٤م.

سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣م.

عبد الغني زيتوني، الوثنية في الأدب الجاهلي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٧م.
عبد المعين خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١م.
علي أبو عساف، آثار الممالك القديمة في سورية، دمشق، ١٩٨٨م.
محمد الصغير غانم، التوسُّع الفينيقي في غربي البحر المتوسط، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٢م.
محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠م.
ميشيل مقدسي، تقديس الأجداد في سورية القديمة، مجلة مهد الحضارات، دمشق، العدد ٢ / ٢٠٠٧م.
ويتليف نيلسون، التاريخ العربي القديم، ترجمة: د. فؤاد حسنين علي، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٨م.


هنداوي